DATE LABEL

B 4/4/66	19 4/66		

Call No. 354 S433G   Date..........................

Account No. [illegible]

J. & K. UNIVERSITY LIBRARY

This book should be returned on or before the last stamped above. An overdue charges of 6 nP. will be levied for each day. The book is kept beyond that day.

Date..........

Call No..........

Account No..........

J. & K. UNIVERSITY LIBRARY

This book should be returned on or before the last stam
An overdue charges of 6 nP. will be levied for each day.
kept beyond that day.

30/4/62

Call No.......... Date..........

Account No..........

J. & K. UNIVERSITY LIBRARY

This book should be returned on or before the last stam
An overdue charges of 6 nP. will be levied for each day.
kept beyond that day.

فرهنگ اشعار حافظ

جلد اوّل

شرح مصطلحات صوفیّه در دیوان حافظ

تألیف

دکتر احمد علی رجائی

از انتشارات

کتابفروشی زوار - تهران

چاپ تهران مصور

خیال حوصلهٔ بحر می پزد هیهات
چهاست در سراین قطرهٔ محال اندیش

بکوی میکده گریان و سرفکنده روم
چراکه شرم همی‌آیدم زحاصل خویش

(حافظ غزل ۲۹۰)

891.55019
R279F

K UNIVERSITY LIB.
Acc No 97784
Date 14.12.72

مقدمه

این کتاب جلد اول از فرهنگ اشعار حافظ وراجع است به شرح آن قسمت از مصطلحات صوفیان که خواجهٔ شیراز در غزلیات خویش بکار برده است؛ جلد دوم به‌ترکیبات خاص ونوادر لغات اختصاص دارد که اگر از دیوان قضا خط امانی بدست افتد نثار قدم صاحبدلان خواهد گردید.

حافظ از کسانی است که بین مردم ایران بیش از سایر گویندگان مرید و دوستدار دارد و در شهر و روستا کمتر خانهٔ مسلمانی است که در آن قرآن باشد و دیوان لسان الغیب یافته نشود زیرا روح لطیف وطبع ظریف ایرانی دریافته که این دوائر جاویدان از یك منبع آسمانی سرچشمه گرفته‌است بااین تفاوت که قرآن وحی خداوندی و اشعار حافظ الهام و وارد غیبی است از این رو مردم قرآن را مقدس و سرمایهٔ سعادت وسبب برکت می‌دانند ودیوان حافظ را عزیز وموجب لذت و صفای دل می‌شمرند.

نحوهٔ انتخاب کلمات، طرز تلفیق جملات وزیبائی وابهام بسیاری از تشبیهات حالتی باشعار حافظ داده است که اکثر مردم بی‌آنکه مراد گوینده و مفهوم واقعی شعررا درك کنند بهمان کشش ظاهری سرمست میشوند و عبارات را بر وفق نیت و مقصود خویش تأویل وتفسیر می‌کنند بطوری که دیوان حافظ نزد عرفا سبب کسب معرفت و سیر در طریقت وبرای صاحبدلان مونس خلوت و مایهٔ عبرت وجهت عوام وسیلهٔ استشارت و تسلیت است. در آنجا عارف وعامی، صوفی وقشری، اختیاری و

جبری، زاهد و خراباتی، همه موافق ذوق وعقیدهٔ خویش مضامین بدیع وروح‌فزائی می‌یابندو عجب‌تر آنکه هر کس ازظن خود حافظ را یارودوستدارخویشتن می‌پندارد و از این نظر دیوان حافظ دریائی است که هرخواهنده‌یی می تواند در کناره های مصفای آن بتفرج بپردازد و برپهنهٔ بیکرانش بالذت واعجاب چشم بدوزد.

اما اگر کار ازاین حد در گذرد و جوینده‌یی دریا دل وژرف بین و گرم رو، آهنگ سیردراین بحر متلاطم کند ودامن مقصود از گوهرهای آن آکنده بخواهد بموانع بسیارومشکلات بیشمار گرفتارخواهدآمد که نبودن وسیله یکی از آنهاست چه حافظ لغات را بمعانی خاصی استخدام کرده و با میناگریهائی که تنها کار خود اوست ترکیباتی عجب وتشبیهاتی دقیق فراهم آورده و غالباً درلباس طنز وتعریض و کنایه وابهام، منظورخود را آنچنان عرضه کرده است که پژوهنده، گاه از دریافت معنی و گاه از ترجیح معنی‌یی برمعنی دیگر عاجز می ماند؛ همچنین است حال قاعدهٔ‌مصطلحات صوفیه ومطالب‌مربوط بتصوف که استعمال آنها نیزغالباًبرخلاف‌قیاس ومعمول وازلونی دیگراست که بی‌مناسبت نیست بهردوقسمت اندك اشارتی بشود:

درباب ابهام لغات وترکیبات وایهام عبارات باید گفت که حافظ دراین کارتعمد دارد زیرا در قرن هشتم یعنی روزگاری می‌زید که چشم زمانه خونریز و فساد و تباهی و تیرگی برغالب دلها سایه افکنده است و امرای مغولی نژاد آل مظفر مانند امیرمبارزالدین محمد با قساوت و خونریزی توام با ریا وتدلیس بر شیرازحکومت می کنند[1] وطبیعی است که همصحبتی این گرانان ریائی بامردان حق وپاکنهادانی چون حافظ راست نمی‌آید بلکه جباران همواره در کمین بوده‌اند تا چنین خارهایی را از سرراه خود بردارند و ازشمشیرزبان وسحربیان آنان درامان بمانند و از آن جمله است داستان مشهور توطئه مفتیان درباری باستناد مصرعی علیه حافظ که

۱ــ رجوع شود به‌مبحث صوفی قرن هشتم درکتاب حاضر

صرف نظر از صحت و سقم داستان نموداری است از چگونگی محیط و طرز تفکر شاه واطرافیان او[1].

باچنین وضعی که عوام، غالب وپارسایان، ظاهرپارسای ومفتیان، جیره‌خوار وآلت دربار و صوفیان، دکاندار و شاه وبزرگان، غرق تباهی و فسادند کرایاراست که دم ازحق بزنند یالااقل عقاید وافکارخود راآزادانه بیان کنند؟! اگرچنین وضعی نبود وآزادی عقاید وبی‌تعصبی برمحیط حکومت می کرد ما خیام دیگری بمراتب قوی‌تر (از لحاظ شاعری) درقرن هشتم می‌داشتیم زیرا وجه تشابه بین افکار خیام و حافظ بسیار است.

بدین دلیل حافظ سخن را در جایی نشانده است کـه فهم عوام بدان نرسد و همواره قابل تأویل ودفاع باشد و شاعر از مزاحمت خامان در امان بماند ولی چون پایهٔ نظم وطبع گوینده بلند است و جان شاعرازپاکان غیب مدد می گیرد، این قیود وملاحظات ذره‌یی ازلطف ورسایی و روانی اشعارنکاسته است بلکه این ابهام و ایهام جای بجای یك نوع ابهت و عظمتی باشعار حافظ داده است که خواننده را از جهان ظاهرمنسلخ و بعالم درون متوجه می کند ودریك حظ روحانی که خاصیت خلسه و تفکراست فرو می‌برد چه ازهرسو که بمعانی مختلف یك مضمون و چشم اندازهای

۱ـ حافظ در پایان غزل شیوائی سروده بود که:

گر مسلمانی ازاین است که حافظ دارد — آه اگر از پی امروز بود فردائی

گویند فقیه نمایان جیره‌خوارباشارت شاه، مصرع اخیرغزل را برشك حافظ نسبت به معاد دلیل گرفتند وباستنادآن برارتدادش فتوی دادند چون مجازات مرتد قتل است. حافظ از ماجرا آگاه شد و براهنمائی زین الدین ابوبکر تایبادی از بزرگان صوفیه که ضمن سفر گذارش بشیراز افتاده بود بیتی قبل از شعر مزبور قرار داد بطوری که شعر مورد استناد تکرار سخن دیگری و باصطلاح مقول قول باشد وباین طریق قصد توطئه گران را عقیم گذارد و امروز آن بیت جزو غزل است:

این‌حدیثم چه‌خوش‌آمدکه سحرگه می‌گفت — بر در میکده‌یی با دف و نی ترسائی

گر مسلمانی از اینست که حافظ دارد — آه اگر از پی امروز بود فردائی

۳۴۹ - ۴۹۰

متنوع عبارتی می‌نگرد هریك را بجای خود زیبا وپذیرفتنی می‌یابد . درست مانند کسی که جنگلی عظیم وسرسبز ودریائی نیلگون وبیکران و کوهی منیع وپر گل را دربرابر چشم داشته باشد و در مقابل آنهمه عظمت و زیبائی و ترجیح یکی بر- دیگری خیره وحیران بماند .

اصولا طبیعت بشرمتعالی، خاصه بشرشرقی ازابهام لذت می‌برد و بهمین جهة است که کوه و جنگل و آسمان و موسیقی و دریا و شعر برای انسان ، رؤیائی و لذت بخش است بی آنکه از چگونگی آنها بخوبی آگاه باشد وشعرحافظ نیز برای بسیاری چنین است .

اما همان قدر که ابهام طرف علاقهٔ بشراست کشف و دریافت نیزمورد توجه و باعث لذت و مسرت اوست و همانگونه که تصادف یا وسیلهٔ کوچکی سبب کشفی بزرگ میشود وباکلیدی خرد دری عظیم گشوده می گردد چه بسا که دانستن معنی لغت یا ترکیبی برفع ابهام یا کشف معنی مجهولی راهبری می کند که بعنوان گواه مدعا دو نمونه ازلغات وترکیباتی که درك معنی آنها سبب عقده گشائی است بدست داده میشود :

حافظ ضمن قصیده‌یی درمدح شاه شیخ ابواسحق بمطلع :

سپیده دم که صبابوی لطف جان گیرد　　　چمن زلطف هوا نکته برجنان گیرد

بیتی دارد بدین گونه :

نکال شب که کند درقدح سیاهی مشك　　　در او شرار چراغ سحر گهان گیرد[1]

عدم عنایت بعناصرمرکبه یاروشن‌نبودن معنی اصطلاح «مشك‌درقدح کردن» سبب شده است که علامه فقید قزوینی درذیل حافظ مصحح خویش راجع باین بیت چنین بنویسند : « چنین است (یعنی نکال بانون دراول) درنسخهٔ یگانه‌یی که این

۱- صفحه قکو وقکز حافظ چاپ قزوینی - غنی

بیت را دارد یعنی نخ (؟) باقی نسخ هیچکدام این بیت را ندارند ، - معنی این کلمه بهیچوجه معلوم نشد باحتمال قوی بلکـه من شکی در این باب ندارم که بقرینهٔ «شرار» در مصراع ثانی ، نکال «تصحیف» «زگال» باید باشد که بوزن ومعنی زغال است ، ولی معذالك ربط بین «زگال شب» وجملهٔ «که کند درقدح سیاهی مشك درست واضح نیست ، - و «چراغ سحر گهان» کنایه از آفتاب است .» صفحه قکزوقکح.

باید توجه داشت کـه نکال بفتح بمعنی عقوبت ، و اصطلاح مشك در شراب یا مشك درقدح کردن کنایه ازبیهوش کردن است چنانکه حافظ درجای دیگر نیز ضمن غزلی این اصطلاح را بهمین معنی بکاربرده است آنجا که گوید :

چولاله درقدحم ریز ساقیا می ومشك که نقش خال نگارم نمی‌رود زضمیر[1]

در اینجا نیز حافظ برای اینکه نقش خال نگار را از صفحهٔ ضمیر بزداید و لحظه‌یی چند در عالم بیخودی و بیهوشی از رنج هجران و حرمان بیاساید از ساقی می‌خواهد که درقدحش می ومشك را بهم درآمیزد .

بنابرآنچه گذشت مراد ازبیت مورد بحث باتوجه بمعنی لغت نکال واصطلاح مشك در قدح کردن روشن است بدین شرح که : موضوع شعر ، شکنجه کردن و بعقوبت رساندن شب است ؛ وجرمش آنکه درقدح جهانیان مشك افکنده وآنان را در خواب و بیهوش ساخته است و کیفرمعینه هم اینست که چراغ سحر گهان یعنی خورشید ، بجانش شرر افکند و نابودش سازد و در این صورت مصرع اول شرط و دوم جزاست .

مورد دیگر روشن شدن معنی ترکیبی است که در خراسان تحت عنوان : «رویائی» متداول است و معنی بیتی از حافظ ، بـواسطهٔ توجه بمعنی ترکیب :

۱- صفحه ۲۵۶ - غزل ۱۷۴

« رودیدن » که مرحوم قزوینی آنرا در ذیل صفحه ۲۷۸ دیوان حافظ مصحح خود چنین شرح کرده‌اند وبیت مورد نظراینست :

عابدان آفتاب از دلبر ما غافلند ای ملامت گوخدارا رومبین آن روببین [1]

« روی دیدن ، کنایه از جانب داری کردن وطرف گیری کردن از کسی باشد امیرخسرو گوید :

جوررویش بهر که می گویم روی آن دلربای می‌بیند

و کاتبی گوید :

آنکه گویدروی‌اوخورشیدرا ماند بنور روشنم گردید کوخورشیدراروديده‌است

(جهانگیری وبرهان)

بنابراین پس معنی بیت چنین است : که ای ملامت گوازبهرخدا جانب داری مکن یعنی‌جانب داری‌آفتاب را منما و آن روببین، یعنی روی دلبرما را ببین تابدانی که هزارمرتبه ازآفتاب بهتراست » .

با این توضیح « معنی روپائی » هم روشن میشود که جانبداری بناحق است یعنی پائیدن و رعایت کردن شناسائی کسی ؛ چنانکه در تداول مردم مشهد گفته میشود: روپائی کردند والافلان درامتحان رد میشد یاقاضی درحاکم شناختن فلان، روپائی کرد.

با توجه بشرح معروض اهمیت درك صحیح لغات و ترکیبات تا حدی آشکار میشود اما جزاینها ومصطلحات صوفیه که جداگانه ازآن سخن خواهد رفت مطالب دیگری هم در اشعار حافظ هست چون اشارات راجعهٔ بتاریخ اسلام همانند : خاکی که طوفان را به‌آبی نمی‌خرد ومسائل فلسفی و کلامی نظیراختیارو کسب و جوهر فرد و پاره‌یی تعریضات و کنایات و فوائد متفرقه چون : محتسب بمعنی اصطلاحی

۱- ۴۰۲ - ۲۷۸

کنائی حافظ که درغالب اشعارمراد از آن امیرمبارزالدین محمد است وشیشه بطبیب بردن وجرعه‌برخاك‌فشاندن که وقوف برمعنی‌تمامی آنها باحاطه ومداقه کافی‌نیازمند است و پیداست که همهٔ ارادتمندان حافظ را این حال و مجال نصیب نیست واگر هم مریدی صادق و جوینده‌یی فراخ حوصله گام طلب فراپیش نهد کالاهای مطلوب را از بازار معینی بدست نتواند کرد و با نقد سره نیز دستار پر باز نتواند آورد زیرا جزاین تألیف ناقص مختصر، کتابی وجود ندارد که همهٔ این مسائل را یکجا فراهم و بجویندگان عرضه کرده باشد و سیر و تحقیق در اصول مسائل مختلف نیز چون گذشتن ازدریاها کارآسانی نیست وبسیارهست که طالب ازهمان آغاز کار، طوفانی‌را بصدگوهر برابرنشمرده این کار گران را بدیگران می گذارد ومیگذرد .

اما دربارهٔ مصطلحات صوفیه بدوجهت کاردشوارتراست : نخست بدان سبب که برای درك مفهوم لغات وترکیبات، ازمطالعهٔ چگونگی استعمال آنها درمتون فارسی و ملاحظهٔ لغت‌نامه‌ها می‌توان مدد گرفت و درك و ذوق پژوهنده نیز در این راه چراغداری می کنند امادرمورد مصطلحات صوفیان‌حال چنین نیست زیرا تصوف حد ورسم برنمی‌تابد کاردل وسخن عشق است وحال‌است نه‌قال بدین جهت باآنکه هدف همهٔ بزرگان این طریق یکسان بوده هر کس از سرحال و در حدود فهم خویش و گاه بمقتضای مقام ودرك شنونده اصطلاحی را بیان وتفسیر کرده است وبااین ترتیب معلوم‌است که شرح اصطلاحات بدان سان که جامع نظرونمایندهٔ عقیدهٔ همه‌بزرگان تصوف باشد ممکن نیست .

برای آنکه پهنای گلیم معلوم باشد متذکر می گردد که اگر کسی تنها تعریف خود «تصوف» را ازروی گفتار مشایخ گردآورد کتابی عظیم بدست خواهد آمد حتی حافظ ابونعیم اصفهانی که دراوائل قرن پنجم هجری در گذشته ومقداری ازتعاریف تصوف را تا زمان خود درحلیة الاولیا جمع کرده است می‌نویسد که :

در کتاب دیگر نیز مقدار زیادی از پاسخهای مختلف مشایخ را دربارهٔ تصوف گردآورده است سخنانی که هر کس از سر حال خویش گفته[1].

از ابوسعید ابی‌الخیر نقل می کنند که گفت: «هفتصد پیر از پیران در طریقت سخن گفته‌اند اول همان گفت که آخر، اما عبارات مختلف و معنی یکی بود که التصوف ترك التكلف[2].

شهاب الدین سهروردی در کتاب عوارف المعارف می‌نویسد که: گفته‌های مشایخ تصوف از هزار افزون است ولی الفاظ اگرچه مختلف است معانی بیکدیگر نزدیك است[3].

این سخن مربوط بقرن هفتم است و پیداست که از آن روزگاران بازچه مایه تعریف و تعبیر دیگر بر آنچه بوده افزوده شده است.

اشکال خاص دیگر کار درمورد مصطلحات صوفیه آن است که حافظ آنها را بریك نهج مورد استفاده قرار نمی‌دهد و بمفهوم اصطلاحی متداول بکار نمی‌برد بلکه غالباً بطعن و طنز و در عکس جهت معمول استعمال می کند و از کلماتی که مفهوم مخالف دارند منظور خود را بر آورده میسازد چنانکه از خانقاه به میخانه می‌رود تا ازمستی زهد ریائی بهوش آید[4] یا از خرابات مغان نور خدا می‌بیند[5] یا می‌بیند که ملائك درمیخانه می‌زنند و او باسا کنان حرم ستر و عفاف ملکوت بادهٔ مستانه می‌زند[6] یا خرقهٔ صوفی را جامهٔ نفاق می‌داند و بخرابات می برد[7] و در غالب موارد از صوفی ببدی یاد می کند و آنرا دامگذار و باده خوار و دراز دست و خرقه‌اش را مستوجب آتش می‌داند[8] و از این قبیل .....

۱- وذکر نافی غیرهذا الکتاب کثیراً من اجوبة مشیختهم فی التصوف واختلاف عباراتهم و کل قداجاب عن حاله ۲- اسرار التوحید ص ۳۰۹ چاپ دکتر صفا ۳- واقوال المشایخ فی ماهیة التصوف تزید علی الف قول فان الالفاظ وان اختلفت متقاربة المعنی ۴- غزل ۱۷۵ وغزل ۳۷۰ ۵- غزل ۳۵۷ ۶- غزل ۱۸٤ ۷- غزل ۳۷۱ و ۳۷۳ ۸- غزل ۱۳۳ و ۱۰۵ و ۴۰۳ و ۱۵۹ .

علت این طرز تعبیر یکی از آن جهت است که در زمان حافظ و پیرامون او صوفی اندك وصوفی نمایان بسیارند وتصوف نیز از فساد محیط بر کنار نمانده است، زاغان سیاه بانك بازان سپید آموخته و دونان حرف درویشان را دزدیده اند. از این رو حافظ هر زمان از صوفی نام می برد فرد ریاکار متنمس دروغزنی را اراده می کند که جامهٔ پشمین را وسیلهٔ گدائی و بساط خانقاه را دستگاه ریاست و دکان زرق و ریا ساخته است[1].

علت دیگر نیز برای استعمال مصطلحات صوفیه برخلاف تداول معمول آنها می‌توان اندیشید و آن گرایش حافظ به قلندریه و آداب ملامتیان است. ملامتیه چنانکه ازنام آنان پیداست گروهی از صوفیانند که جلب خوش آمد خلق را سبب بازماندن ازعبادت وعنایت حق می‌دانند ومعتقدند که درهم شکستن عادات و آداب معمول و گسیختن زنجیر قیود و رسوم و عمل کردن برخلاف آنچه جامعه بآن خو گرفته ومستحسن شمرده است سبب میشود که انسان موردملامت ونفرت مردمان قرار گیرد ودرنتیجه توجه اوبالمرة ازخلق منقطع ودل وجان اوبحق متوجه گردد[2].

ملامتیان صفای دل و پاکی اندیشه را مهم می‌شمرند ولباس مشخص و جای معین وآداب مخصوص را بچیزی نمی‌شمارند وخانقاه وخرابات درمیانه نمی‌بینند.

سبك حافظ نیزغالباً در استعمال مصطلحات صوفیه وتعبیرمسائل وابسته بآن باسلوب قلندریه وروش ملامتیان بسیارنزدیك است و اصل درهم شکستن ظواهر و خرق عادات را درتعبیرمصطحات هم تاحدی گسترش داده وعملی ساخته است.

بااینهمه دردیوان حافظ عدهٔ مصطلحاتی چون سماع وتجلی ومستی وهشیاری (سکروصحو) که بصورت طبیعی خود بکاررفته و مورد تعبیر قرار گرفته است کم نیست وطنز وطعن‌های دیگر نیز از سررقت ودلسوزی وحساسیت وبرآشفتگی است

۱– رجوع شود به‌مبحث صوفی قرن هشتم ۲– رجوع شود به مباحث پیروقلندر

و عکس العمل شاعر باریك بین سوخته دل حقیقت جوئی است که از ضیاع و تباهی و بی‌اعتباری تصوف یعنی یکی از عالیترین پدیده هـای فکر بشر در دست دغلبازان حیله گر دررنج و خشمگین است .

باتوجه بدآنچه گذشت تذکراین نکته ضروری است که اصل اصطلاح غالباً ثابت است و آنچه در دیوان حافظ جای بجای دگر گونگی یافته طرز تعبیر آن است وازاین روی درمورد شرح هریك ازمصطلحات آنچه دراین کتاب آورده شده تقریباً متفق علیه و لب مطالب امهات کتب صوفیه است وسعی شده است که : اولا ـ تاآنجا که ممکن است از منابع دست اول استفاده شود و هر مطلب منتخبی بـا سند و حتی الامکان بصورت عین بیان گویندهٔ آن نقل شود . ثانیاً ـ هیچ نکته مهم ودقیقهٔ ارزنده‌یی بر جای ونا آورده نماند بطوری که خواننده در بارهٔ هریك از مصطلحات صوفیه جامع‌ترین شرح واصیل‌ترین سخن را درعین اختصار دراین کتاب بیابد واز مراجعه بکتب متعدد و شروح مفصل توانفرسای عمر گداز بی‌نیاز باشد ولی مدعی نیست که ازعهدهٔ این کارچنانکه باید برآمده است چه انسان محل سهوونسیان است وره مقصد درازونویسنده کم بضاعت ونوسفر .

بیان این مطالب نه‌برای نمودن عظمت کاراست بلکه برای نشان دادن حقارت مؤلف دربرابر انبوه دشواریهاست ....

پا کدامین پای ای کرم زمین　　　می روی بالای چرخ هفتمین

اینجانب با کمال صداقت وخضوع اعتراف می کند که باصرف نزدیك ده سال وقت دراین‌قسمت وباآنکه همه کتب قابل‌دسترسی فارسی وعربی وترجمه بعضی از کتب فرنگی مربوط بصوفیه را ازنظردقیق گذرانیده وازاستادانی که اهلیت واطلاع آنان دربارهٔ مسائل صوفیانه محل اتفاق است پرسشها کرده وبهره‌ها برده است هنوز درخم کوچهٔ نخستین است چنانکه فی‌المثل براینجانب روشن نیست که سماع ازچه

زمان بین صوفیان متداول شده و اول کسی که این لغت را بدین منظور بکار برده و آداب آنرا در کار آورده است کیست ؟ یا استعمال خرابات بتعبیر صوفیانه، نخستین بار از کجا پایه و مایه گرفته و کدام رند این کلمه را بدین معنی استخدام کرده است.

اکنون که سخن دربارهٔ بیان نادانیها و اظهار خطاهاست پوست باز کرده باید بگویید که من بنده را در آغاز امر تحت تأثیر اطلاعاتی که بعداً دانسته شد بر پایهٔ عدم اطلاع استوار است در کار صوفیه انکاری بلیغ بود و همواره در محکمهٔ وجدان این گروه را که از اجتماع کناره جسته بتهذیب نفس وصفای درون خویش پرداخته‌اند محکوم میساخت که چرا زندگانی را نه تکلیف بل تفننی دانسته و هدف خود را بجای نجات جامعه نجات فردی قرارداده‌اند و همواره از خود می‌پرسید که چگونه ممکن است این مطلب را چون منی بفهمد و بایزید و بوسعید در نیابند ؟! ولی اندك اندك که سعادت مطالعهٔ کتب صوفیه دست داد و بر تاریخ حیات آنان و کشور ایران مختصر احاطه‌یی فراهم آمد و مقتضیات زمان را در نظر گرفت دانسته‌شد که هجومهای مختلف بر کشور بلاکش ما و غلبهٔ جهال و عوام مانع از آن بوده است که در عرصهٔ اجتماع، عروس حقیقت پرده از جمال خویش بر گیرد و مادیات چاشنی‌یی از معنویات بپذیرد و چون این امتزاج محال می‌نموده است آبروی فقر و قناعت نبرده و معنی و حقیقت را بر خاك نیفکنده‌اند.

بعقیدهٔ اینجانب تصوف در ایران عکس‌العمل روحی مردمی حساس وهوشمند است که درطول چندقرن کشورشان تحت‌اشغال بیگانه‌بوده وحق وقدرت هیچگونه اظهار نظری در امور مملکت و حتی در امور زندگانی خویش نداشته‌اند، دست و زبانشان بسته ودل وقلمشان شکسته بوده است.

آنان که صوفیان را کناره جوی وبیکاره و منفی می‌دانند کسانی هستند که احتمالا تاریخ ایران واوضاع سیاسی و اجتماعی قرون گذشتهٔ آنرا بدقت در مطالعه

نگرفته‌اند و در بستر امن وراحت، وحشت و استغاثهٔ زورق نشینانی را که شب هنگام گرفتار امواج سهمگین شده‌اند بیهوده وسزاوار طعن وسرزنش می‌پندارند.

ما هزار سال پیش را که ازامریکا نامی در میان نبود واروپا در ظلمت تعصبات مذهبی و تحت سلطهٔ مطلقهٔ گماشتگان پاپ و فئودالها دست وپا می‌زد و در آسیا و دیگر نقاط جهان، زبان شمشیرزبان بین‌المللی بود کنار می گذاریم وبمردمان آن روزگاران نیز کاری نداریم؛ بشرامروز را در عصرحاضر درنظرمی گیریم عصری که قرن بیستم میلادی و قرن اتم و موشك است وسازمان و منشور ملل متحد وداد گاه داوری لاهه و اعلامیهٔ حقوق بشر واصول دموکراسی مورد قبول بسیاری ازجهانیان است و به کودکان دبستانی آموخته میشود - آیا نه اینست که در همین روزگار درخشان مردم بعضی از کشورهای بظاهر آزاد ومستقل، آزادی مذهب و عقیده و بیان وقلم ندارند؟ واگر کلمه‌یی برخلاف میل فرمانروایان خویش ادا کنند بتهمتی جایشان گوشهٔ زندان ویا نهانگاه گورستان است؟؟!

در چنین کشورهایی که قدرت و امتیازات در دست یك طبقهٔ معین است و دیگران در امور مملکت دخالتی ندارند و رأی و تدبیر و سخنشان بچیزی گرفته نمیشود و شرف و تقوی، لگدکوب شهوت و مال است تکلیف طبقهٔ با شرف ومردم صاحبدل حساس فهمیده چیست؟ چیست جز اینکه دامن از آلایش محیط فراهم گیرند و با یاران یکدل پا کنهاد گوشه‌یی بگزینند و خدمت و محبت بلا شرط را شعارخود قراردهند؟!!

صوفیه نیز درایران چنین کرده‌اند؛ آنها بااین مصیبت ومصیبتهای دیگری در طول چند قرن دست بگریبان بوده‌اند.

عدم دخالت اکثریت مردم ایران در امور کشورخود و درماندگی و نارضائی آنان ازاواخر دورهٔ ساسانی شروع شده بود از طرفی جنگهای سی‌ساله ایران و روم

جوانان را بخاك و خون کشیده بود و مخارج کمرشکن دربارعشرت طلب و تجمل پرست خسروپرویز و مالیاتهای مختلف بنیهٔ مالی افراد ملت را بتحلیل برده بود و از طرف دیگر فساد موبدان که همه امور مملکت وحتی عزل و نصب شاهان را در اختیار گرفته بودند و شدت اختلافات طبقاتی ووجود کاستها که مردم را نه باهنر و لیاقت ، بلکه بطورمیراثی وبدون اختیاردرطبقهٔ خاصی از کشاورزان وصنعتگران و لشکریان وموبدان ونجبا قرار می‌داد ورفتن ازطبقه‌یی بطبقهٔ دیگر را ممنوع وغیر ممکن میساخت مردم را بستوه‌آورده بود وهمه منتظر موقع مناسبی بودند تا این اساس را زیروزبر کنند و گردن ازچنبر برهانند . این فرصت مناسب را ظهور اسلام در اختیار آنان گذارد خاصه که شعار اسلام بآرزوی دیرینهٔ مردم ایران جامه عمل می‌پوشانید؛ شعارجالب ودرخشان اسلام، مساوات بودو گرامی‌تر آن کس را می‌دانست که پرهیز کارتربود (ان اکرمکم عندالله اتقیکم) .

بدین دلیل بود که ایرانیان این نویدآزادی و برابری را باجان ودل استقبال کردند وجزچند تن سردار که منافع یاشأن یاسابقهٔ خانوادگیشان ایجاب می کرد، مردم باتازیان جنگی نکردند . ولی وقتی اعراب مسلط شدند شعاراسلام را بیکسو نهادند وامویان همان عصبیتهای عرب جاهلی را زنده کردند؛ غیرعرب‌خاصه ایرانیان را بندگان (موالی) نامیدند و اشراف و آزادگان صاحب مکانت را اسیر کردند و بخواری افکندند ؛ کم کم کاربجائی رسید که وقتی عرب پیاده بود ایرانی حق نداشت سواره باشد طبقات چندگانه که ایرانیان از آن ناراضی بودند عملا بدوطبقه تبدیل یافت : خواجگان یعنی اعراب وبندگان وفرودستان یعنی ایرانیان .

مظالم حکام و سرداران عرب چون علی بن عیسی و زیاد بن ابیه و مهلب بن ابی‌صفره وزیدبن مهلب وحجاج بن یوسف وامثال و اضراب آنها وآسیاهایی که این سنگدلان باخون بیگناهان ایرانی‌در گرگان وخراسان ودیگرنقاط ایران بگردش

در آوردند قیامهائی را پی افکند که هرچند گردانند گان آنها آلت وعدتی نداشتند معهذا اظهارحیات وهمتی کردند ومردانه کشتند و کشته شدند ؛ از قیامهای سنباد و استادسیس ومقنع وبه‌آفریدیان وخرم دینان که هر کدام رنگ ودوران‌جداگانه‌یی داشت تنها قیام ابومسلم خراسانی نتیجهٔ سیاسی مهمی‌داد وببرافتادن بنی‌امیه وروی کارآمدن بنی‌عباس منتهی شد وقیام یعقوب لیث هم بقسمتی‌ازایران‌استقلال گونه‌یی بخشید وسلسه ایرانی نژادی را درسیستان ایجاد کرد.

اما اولادعباس چون بنی‌امیه، بیگانه ومخالف عنصرایرانی بودند منتها بسیار محیل ومکار ودرنتیجه خطرناکتراز آنها. بنی‌امیه‌آشکارا می کشتند ولی بنی‌عباس پنهانی‌وباخدعه وزهرو گاه خود نیزدرپی‌جنازه می گریستند... اینان حتی‌بایرانیانی که‌آنان‌را بقدرت وخلافت رسانده بودند ابقا نکردند بطوری که سفاح اولین خلیفهٔ عباسی ابوسلمهٔ خلال مشهوربه وزیرآل محمد را کشت ومنصور، ابومسلم خراسانی و هارون برمکیان ومعتصم افشین را. اما کاربدین جا خاتمه نیافت و عباسیان برای بی‌نیازشدن از کفایت سرداران ایرانی وایمنی ازمهابت وقدرت‌آنان، پای ترکان را بدستگاه خلافت باز کردند و بااین عمل جاهلانه تیشه بریشهٔ خود و آرامش نسبی مردم ایران زدند.

از هنگام حملهٔ عرب تا این زمان که آغاز قدرت یافتن ترکان است، ایران تحت اشغال حکام عرب بود ومردم‌آن مسلوب الاختیار و اسیرستمگریها و هوسهای عمال تازی؛ تنها بخارا و قسمتی از مشرق ایران در زمان چهار تن از شاهان اولیه سامانی و سیستان و کرمان و قسمتی از خراسان در زمان قدرت صفاریان و تا حدی خراسان درزمان طاهریان ومازندران و گیلان درهنگام قدرت ناپایدار آل زیار از آسایش وآرامش نسبی برخوردار بود.

دورهٔ دوم حکومت عباسیان (بعد ازمأمون) با تسلط ترکان همراه است و

ومصیبت و بلا دست بدست هم داده. ترکان تیرانداز خونریز بیابان گرد که از نژاد اورال آلتائی بودند ازماوراء سغد پیش آمدن گرفتند وطولی نکشید که چراخورهای خرم خراسان ودیگر نواحی ایران محل استقرارچادرهای آنان گردید وبشیوهٔ دیرینه هرجا دسترسی یافتند بغارت شهرها و آبادیها پرداختند. براین عده سرداران ترک دستگاه خلافت عباسی و غلامان زر خریدی را که در دربار آخرین شاهان سامانی بسرداری وفرماندهی رسیده بودند باید افزود ودررأس آنان ازالبتکین نام برد وبعد ازسبکتکین غلام وداماد اووفرزند سبکتکین محمود، که بنیاد گذارسلسلهٔ غزنوی شد. این غلامان بشاهی رسیده مردم ایران را درحوزه اقتدارخود غارت می کردند وسهم خلیفه را به بغداد میفرستادند.

اینجا مجال نیست که مظالم این سلسله‌های غیر ایرانی ترك نژاد نمایانده و ثابت شود که ایرانیان چگونه‌ازاشغال وستم تازیان نرسته گرفتاراشغال وجورترکان شدند واین محرومیتها تا چه حد برشد تصوف کمك کرده است.

ازاین زمان بجزدورهٔ آل بویه که مدتی در گیلان وری وفارس وبغداد حکومت کرده‌اند وازیك طرف ایرانی هستند، عمدهٔ مملکت ایران تقریباً اسیر ترکان است بعد ازغزنویان نوبت بسلجوقیان وغزان میرسد که قبایل دیگری از ترکانند و بعد حملهٔ مغول آغاز میشود و خون مردم بیگناه ویرانهٔ شهرهایشان را رنگین می کند و هنوز سلطهٔ شوم مغولان پایان نیافته درندهٔ خونخوار دیگری بنام تیمور باسپاهی همانند خویش ازراه میرسد وبساختن کله منارمی‌پردازد. هجوم تیمورمقارن آخر قرن هشتم ومرز کارتحقیق دراین کتاب است بدین جهت ازجملهٔ ازبکان وترکمانان و عثمانیان و افغانیان و سلسه های ترك نژاد بعدی سخن نمی رود واین کارنامهٔ اشك وخون وتباهی ونابسامانی را درهمین جا خاتمه میدهد.

اکنون ازآن کسان که‌آزاد مردان حساس صاحبدل ایرانی را پس از آنهمه مبارزه، بعدم مبارزه متهم می کنند باید پرسید که اگر شما بجای آنان بودید

با وضعی که گفته شد چه می کردید ؟ و هم اکنون اگر در وضعی بسیار خفیف‌تر از آن قرار گیرید چه می‌توانید کرد ؟

چه می‌فرمائید دربارهٔ مردمی که از آخرین سالهای حکومت ساسانی گرفتار تبعیضات طبقاتی بوده ازخود هیچگونه اختیاروحق اظهارنظر واظهاروجود نداشته‌اند و تنها وظیفه‌شان این بوده است که هرروز بیش از روزپیش مالیات بدهند و جوانان خود را برای رفتن بمیدان جنگ دراختیارحکومت بگذارند ؟ !

چه انتظار دارید از مردمی که درطی چند قرن خاکشان تحت اشغال بوده است ومهاجمان عرب و ترك مردانشان را بخون کشیده وثروتشان را بیغما برده‌اند ؟ !

چگونه ازمردمی که خانه‌هایشان سوخته وعزیزانشان بخاك افتاده و بچنگ اهریمنانی گرفتارند که کودك شیرخواره را با نیزه بدیوارمی کوبند توقع دارید که اشعارونغمه‌های طرب‌انگیز بسازند وبگویند دنیا زیباوزندگی شیرین است وطبیعت بروی ما لبخند می‌زند ؟ !

عقلای این گونه قومی چه می‌توانسته‌اند بکنند جز اینکه بر زخم درون مردم مرهم بگذارند وروشی وسیاستی بر گزینند که از طرفی دنیا وآنچه‌را ازدست هموطنانشان رفته است خوار جلوه دهد و ازطرفی ارزش و مقام معنوی و روحیه و غرور ملی آنان را بالا ببرد وانسان را پرتوی ازذات حق وبلکه متصل ومربوط بحق که سرچشمهٔ لایزال قدرتها ولذتها ومسرتهاست معرفی کنند ؟ !

اینست کاری که بزرگان صوفیه ازقرن چهارم آغازنهاده‌اند وشاید بتوان گفت که بهترین داروی ممکن را درآن روزگاران تجویز کرده‌اند .

بااین وصف بسیاردورازانصاف است اگربگوئیم که صوفیه مردمرا به‌تن‌پروری و کناره‌جوئی‌سوق‌داده‌اند زیرا بطوری که اجمالا اشاره شد کاراین گروه وقتی شروع شده که‌قیامهای‌مردان شمشیربناکامی انجامیده است وتازیان وترکان برتخت آزادگان

تکیه زده‌اند وبیم آن است که براثر اختناق وفشار چند صدساله ، یأس مطلق چیر گی یابد و ذوق و ادب و هنر وغرور ملی قوم ایرانی به پستی و نا بودی گراید و سیل حوادث خانه از بنیاد ببرد . بنابراین عمل صوفیه را بحق باید یك نوع قیام معنوی و مبارزهٔ منفی نام نهاد .

این قیام معنوی در شئون مختلف حیات قوم ایرانی خاصه درزمینهٔ اعتقادات وادب وهنروبسیاری ازچیزها که امروزباعث افتخارایرانی است اثرات عمیق برجای گذاشته که شرح آن محتاج کتابی جداگانه است وذیلا فهرست‌واروبا کمال اختصار باهم مسائل ذکرنشده اشاره میشود :

شکی نیست برای اینکه تأثیر چیزی را بدانیم نخست باید خود آن چیز را بشناسیم ولی دراینجا که اساس کاربراجمال واختصاراست ، نگارنده قصد ندارد ببحث درخود تصوف بپردازد و خوانندهٔ محترم را به تاریخ تصوف در اسلام تألیف مرحوم دکترغنی که باین مطلب اختصاص دارد ودر کتاب حاضرنیزاز آن بهره‌ها برده شده است ومقدمهٔ مبسوطی که استادجلال‌الدین همائی برمصباح الهدایه ومفتاح الکفایة نگاشته‌اند و کتب صوفیه که نام آنها درفهرست مآخذ کتاب‌حاضرآمده است حوالت می‌دهد وفقط باشارتی چند که اطلاع برآنها برای پذیرش و دریافت مطالب بعدی ضرورت دارد اکتفا می کند :

I ـ تصوف یك نوع روش زندگی است که محبت خدا و شناخت حقیقت ارکان اصلی آنرا تشکیل می‌دهد بنابراین ازجهتی با مذهب وازسوئی باهدف فلسفه ارتباط دارد وچون اینجا تصوف اسلامی مورد بحث‌است باید گفت که مسلمانان غیر صوفی (برای سهولت استعمال وتشخیص ، اصطلاحاً متشرعه نامیده میشوند دربرابر متصوفه) خدا را عابدانه می‌پرستند و صوفیان عاشقانه وبعبارت دیگر تصوف عبارت است ازپرستش خدای بطرزعاشقانه .

خدا بچشم مسلمان قشری قهار ومنتقم وسریع الحساب و شدیدالعقاب است و دست بشر بدامان کبریائیش کمتر می‌رسد و رابطهٔ او با پیغمبر اکرم غالباً بوسیله جبرئیل است وبعد ازمرگ پیغمبر، آن رابطه وجود ندارد.

اما خدای صوفیه عطابخش و خطاپوش ومهربان ودوست صوفی است. صوفی تاکامل نشده بوسیله پیر راهنما دائم می‌تواند با خدا راه داشته باشد ووقتی کامل شد خدا را بی‌هیچ فاصله در دل خود خواهد داشت از دیدار او احساس مسرت و لذت خواهد کرد و دائم با او مأنوس خواهد بود واین مصاحبت دائمی رفته رفته او را از حد یك بشر عادی بالاتر برده شریفتر وپاکتر و خدمتگزارتر خواهد کرد و صفات اورا با آنچه محبوب حق است یکسان خواهد ساخت و پیش از آنکه بمیرد درهمین جهان نه‌تنها بملکوت‌الهی واصل‌خواهد گردید بل‌شمه‌یی ازصفات حق بلکه جزئی ازذات حق خواهد بود زیرا شخصیت ووجود اودرذات خداوند حل وفانی شده وهمه او گشته است.

این سخنان در نظر بعضی که آشنا بطرز تفکر صوفیه نیستند ممکن‌است از مقولهٔ خیالبافی بیاید اما ازنظرصوفیه تحلیل قضیه بسیارساده است:

صوفی می گوید: من چه فرقی دارم با خدا؟ ... من بندهٔ عاجز فانی هستم و اوخدای قادر باقی است.

این عجز و فنا بچه چیز من مربوط است؟ .. بلاشك مربوط بجسم من است زیرا روح فانی نشدنی وجاویدان است.

پس من اگر کاری بکنم که پیش ازمرگ، درهمین دنیا که هستم خودم را از تحت تسلط جسم خارج کنم، هوسها وامیال، شهوات وتمنیات، خشم وخودسری‌های جسم را مهار بزنم و بدین وسیله این غبار تن را که حجاب چهرهٔ جان است ناچیز بینگارم، سراپا جان خواهم شد ... جانی که ودیعه و پرتوی ازهستی حق است پس

من اگر باین مرحله برسم ، عیناً بدریای ابدیت الهی خواهم پیوست مثل قطره‌یی که باقیانوس می‌پیوندد ودراوفانی میشود ونام قطره‌یی ازاو برمی‌خیزد وباعظمت و بقای اقیانوس ، عظیم وجاویدان می‌ماند[1] .

بنابراین آن قرب ووصالی‌را که متشرعه درجهان دیگرانتظارمی‌برند صوفیان درهمین دنیا رسیدنی‌می‌دانند وازاین رو، شوروشوق آنان بیشترونفرت وسوء نظرشان نسبت بدنیا کمتر ازدیگران است زیرا جهان را و هرچه دراوهست سهل و مختصر می‌دانند و وقتی هموار کردن گیتی میسر نیست آن عالم پر از صفای روشن دوست‌داشتنی را که مهبط انوارغیب والطاف حق است دردرون‌خود ایجادمی کنند .

II ــ متشرعه بعبادات ظاهری واعمال جوارح اهمیت بسیارمی‌دهند و صوفیه ازفرائض که بگذریم صفای دل ومحبت بحق وخدمت بخلق را مهمترمی‌شمارند ودر این امر تاآنجا پیش رفته‌اند که رنگ پوست ونوع معتقدات و طرزتفکرومنطقه و کشورخاص را مانع خدمت و محبت نمی‌دانند وعقیده دارند گمراهان وبدان را هم باهدایت ومحبت بهترمی‌توان براه‌آورد تاباخشونت وطرد ونفرت که نزدیکی مهرزا ودوری جدائی افزاست .

صوفیه می گویند که نیکان و معاشرت آنان را همه دوست می‌دارند اما هنر ، تحمل رنج تربیت بدان و فاسدان است نه راندن آنان که آلودگان اگرچه آب را می آلایند اما تا بآب درنیایند پاك نمیشوند . مولوی می گوید :

تو مرا گوئی که از بهر ثواب　　غسل ناکرده مرو در حوض آب
از برون حوض غیر خاك نیست　　هر که اودر حوض ناید پاك نیست
آب دارد صد کرم صد احتشام　　که پلیدان را پذیرد و السلام[2]

۱ــ بمیر ای دوست پیش ازمرگ اگر می زندگی خواهی
که ادریس ازچنین مردن بهشتی گشت پیش از ما (سنائی)

۲ــ دفتر ششم مثنوی ص ۳۴۳ چاپ نیکلسن .

حتی درمورد اعدام جانیان مولوی عقیده‌دارد که کسی جانی بالفطره نیست و قاتل تحت تأثیرعوامل وانفعالاتی که دراختیار اونیست مرتکب جرم‌میشود واگر آن حالت بهر کس باآن زمینه جسمی وروحی دست‌دهد ممکن است فرزند خودرا هم بکشد وهمین سخن است که امروز علمای حقوق و روانشناسی وروانکاوی دربارهٔ لغو مجازات‌اعدام‌عنوان می کنند وعقیده دارند که محیط‌زندگی وتربیتی، محرومیتها و نابسامانیهاست که فرد را فاسد بارمی‌آورد واگرازفردی که تحت شرایط نامساعدی زیسته جرمی سر زند مقصر جامعه است نه او کـه اسیر حکم سلسلهٔ اعصاب است و آلت فعلی بیش نیست. البته بیان مولوی مبنای دیگری‌دارد ولی نتیجه یکی‌است:

گر نفرمودی قصاصی بر جناة | یا نگفتی فی‌القصاص آمد حیوة
مر کرا زهره بدی تا او ز خود | بر اسیر حکم حق تیغی زند
زانکه‌داند هر که چشمش‌راگشود | کان کشنده سخرهٔ تقدیر بود
هر که آن تقدیر طوق او شدی | بر سر فرزند هم تیغی زدی
رو بترس و طعنه کم زن بربدان | پیش دام حکم عجز خود بدان[1]

این اغماض و تساهل وترویج صفا و گذشت ومحبت در آن غوغای بی‌مهری وسنگدلی و کشتاردرفرونشاندن آتشها وتلطیف احساسات مردم وتعدیل رفتارشاهان واشغالگران خالی ازتأثیر نبوده است.

عامل اصلی‌این طرزتفکرعقیده بوحدت وجود است[2]. صوفیان خلق را پرتوی ازذات حق وخدا را غنی وصمد وبی‌نیاز ازعبادت و خدمت آفریدگان می‌پندارند و هماهنگ‌اند باکسانی که **لیعبدون** را **لیعرفون**[3] تفسیر کرده‌اند وهدف‌آفرینش را شناسائی خدا می‌دانند نه‌عبادت مطلق

۱- دفتراول مثنوی ص ۲۳۹-۲۳۸ ۲- رجوع شود به‌اناالحق گفتن
۳- سورهٔ ۵۱ الذاریات آیه ۵۶ و ماخلقت الجن والانس الالیعبدون.

بنا براین اگر کسی قصد خدمت بخدا دارد می‌تواند بآفریدهٔ او که‌قطره‌یی از دریای هستی حق در او بودیعت نهاده شده است خدمت کند ولازم بذکر نیست که نتیجهٔ این طرز تفکر دراعانت درماندگان وناتوانان ورواج همکاری دراجتماع تا چه حد مهم وقابل توجه است .

این تغییرمدار عبادت ظاهراً ابتدا در دین مسیح وتحت تأثیر آراء افلاطون در بارهٔ عالم ایده رخ داده است که بعد درقرن‌سوم میلادی ازطریق فلوطین[1] وآمونیوس ساکاس[2] باتغییراتی وآمیختگیهائی بعنوان فلسفه افلاطونی‌جدید[3] رواج یافته وفکر وحدت وجود[4] ازاینجاست .

این فکر درتصوف اسلامی رکنی محسوب میشود و درحقیقت فلسفه وتصوف که در ظاهر روشی مخالف یکدیگر دارند دراین نقطه بهم می‌رسند ، علاوه براین چنانکه گفته شد از آن جهت که شناخت و وصول بحقیقت درتصوف اهمیت دارد و فلسفه هم عبارت ازشناخت حقیقت اشیاء است تصوف دراین قسمت ازهدف فلسفه نیز اشتراك دارد ولی فلاسفه وصوفیه درمفهوم حقیقت و نحوهٔ دریافت و راه وصول بآن شدیداً اختلاف دارند وبخصوص صوفیه فلسفه را مطرود و وسیله سر گردانی و پای استدلالیان را چوبین می‌دانند ومی گویند فلسفه همه چون وچراست وتکیه برعقلی دارد که از دائره محسوسات تجاوز نمی‌تواند کرد ولی تصوف عشق و حال و بی چون وچرائی محض است از این رو تقریباً در تمام کتب صوفیه طعن ورد بر فلاسفه فراوان است[5] .

۱- Plotin ۲- Ammonius-saccas ۳- Néo Platonisme

۴- Panthéisme ۵- هجویری می نویسد : « نخست درجه ازاستدلال ، اعراض است ازحق ازآنچه استدلال کردن تأمل کردن اندرغیرست وحقیقت معرفت اعراض کردن ازغیرست واندر عادت وجود جملهٔ مطلوبان باستدلال بود و معرفت وی خلاف عادتست پس معرفت وی جز

بقیه درصفحهٔ بعد

در ادیان هم رسیدن بحقیقت اهمیت دارد ووسیلهٔ آن عبادات ورعایت اوامر و نواهی وپرهیز گاری است.

بنابراین اگر دقت شود هدف فلسفه و تصوف و دین دراین مورد هرسه یکی است منتها طرز تعبیر وراه وروشها مختلف است:

فلسفه جویای حقیقت همه‌اشیاء است ودرك علت ومعلول ونتیجه گیری منطقی واستدلال عقل پذیررا راه وصول بهدف می‌داند.

صوفیان عقیده دارند باید آینه دل را صیقل داد تا حقایق بی زحمت کسب علوم و بی تکیه بر عقل اندك یاب بمراد عشق و حال و کشف و شهود بر آن منعکس شود.

دین عبادت خدا واجرای اوامر وتعالیم پیغمبررا سبب وصول بحقیقت وسعادت ابدی می داند.

III ـ بسط تصوف درفرونشاندن شعلهٔ اختلافات فرق مختلف مذهبی وتقلیل تعصبات وایجاد صلح وصفا هم مؤثربوده است. پیران صوفیه باعمال وآثار وجودی و خدمات عمومی‌افراد اهمیت می‌دادند نه به‌معتقداتی که جنبهٔ شخصی داشت. صوفیان

بقیه از صفحهٔ قبل

دوام حیرت عقل نیست و اقبال عنایت وی به بنده کسب خلق را اندرآن سبیل نیست و بجز انعام والطاف وی مربندهٔ ویرا دلیل نیست و آن از فتوح قلوبست وازخزاین غیوب» کشف‌المحجوب ص ۳٤٦.

مولوی گوید:

بحث عقلی گر درو مرجان بود آن دگر باشد که بحث جان بود
بحث جان اندر مقامی دیگر است بادهٔ جان را قوامی دیگر است
بحث عقل و حس اثر دان یا سبب بحث جانی یا عجب یا بوالعجب

(دفتر اول مثنوی ص۹۲)

بند معقولات آمد فلسفی شهسوار عقل عقل آمد صفی
عقل دفترها کند یکسر سیاه عقل عقل آفاق دارد پر ز ماه

(دفتر سوم ص ۱٤٤)

پیروان ادیان دیگر را تحقیر و تکفیر نمی کردند و آثار موجود نشان می‌دهد که مشایخ از رفتن بمعبد مسیحیان و غیر آنان ابائی نداشته‌اند و این رفتار در ایجاد احترام متقابل وجلب قلوب مردمان اثر بسیار داشته است.

آن جر و بحث‌ها و مناظره و مشاجره‌های شدیدی که بین ارباب مذاهب مختلفه رواج داشته و گاه بسوء الادب منتهی شده‌است بین مشایخ صوفیه مطلقا وجود ندارد شیخ ابوالحسن خرقانی وابوسعید ابی الخیر حنفی بوده‌اند وغزالی شافعی و هیچیك دیگری را خوار نشمرده وبمعارضه برنخاسته است.

IV - ترویج و تقویت فکر مساوات افراد بشر که شعار اسلام است و درهم‌شکستن امتیازات میرائی یکی دیگر از آثار نیك تصوف است؛ درحلقات تعلیمی صوفیه و خانقاهها و مجالس سماع فقیر وغنی وشاه و گدا بی‌تفاوت وامتیاز کنار هم می‌نشسته‌اند وبزرگان صوفیه دراین مسأله دقت وتعمّد داشته‌اند.

میدانیم که درایران نه‌تنها ازدوران ساسانیان بلکه ازدیر زمان غالب مناصب و مشاغل بارث می رسیده و پرستش اجداد طبق تحقیقات باستول روسی قبل از مهر پرستی، کیش قدیم آریائیها بوده است همانطور که در نزد یهود هم احترام بخانواده‌ها بصورت موروثی هست وپسر پیشواست که بمنصب پدر می‌رسد.

اما به پیری و پیشوائی صوفیه کسی می‌رسد که لیاقت واهلیت بیشتر داشته‌باشد و سالکان باو بگروند و به پیشوائی انتخابش کنند و این امر بهیچوجه جنبهٔ موروثی ندارد.

V - یکی دیگر از آثارنیك و خدمات ارزندهٔ صوفیان حفظ نشانه‌های تمدن کهن ایرانی در مسائل مربوط به‌زیبائی وزیبا پسندی است که پاره‌یی از آنها چون نقاشی ومجسمه سازی دردین‌اسلام مقامی نداشت وبعضی چون موسیقی ورقص مورد انکار متشرعه قشری بود، صوفیه همهٔ این مسائل را در قرن چهارم و پنجم تدریجاً وزیر کانه درتصوف وارد کردند وچون صوفیان قرون ماقبل بعبادت‌وزهد وحداعلای

دینداری مشهور بودند ونزد مردم وجههٔ خوبی داشتند[1] توجه تدریجی صوفیه دراین دوران بزیبائی وموسیقی مردم را درمسلمان بودن آنان دچارشك وتردید نمی‌ساخت.

اینان نیز بادقت وتأنی دست باین کارزدند وازراه دوخت مرقعات وسجاده رنگین و کلاههای نواروقلاب دوزی شده وتزیین محرابها وشنجرف وآب طلا کاری قرآنها و آراستن خانقاهها ونظایراین امورنقاشی را احیاء کردند.

موسیقی و رقص را هم بعنوان سماع و وجدی که بخاطر خداست بی آنکه فتنه‌یی بر پا شود رواج دادند[2] و حتی کاررا بجائی رسانیدند که موسیقی ورقص را پاره‌یی ازفرق صوفیه جزوعبادات ووسائل کمال محسوب داشتند.

این امر یعنی رواج موسیقی در ادب فارسی نیز تأثیری بزرگ وشگرف کرد وبشعر وزنهای زیباتر که باآهنگ و ترانه ورقص متناسب باشد و همچنین مضامین لطیف عالی بخشید.

VI – اما خدمت صوفیه بادب فارسی بزرگتر ووالاتر از آن است که در این فهرست اختصاری دربارهٔ آن بحث وحق مطلب را ادا بتوان کرد.

هر که را باادب آشنائی وسرو کاری است می‌داند که موضوع شعرفارسی پیش ازآنکه کارصوفیه رونق و گسترش یابد، غالباً مدح ووصف رزم وشکارو کاخ و ایوان ممدوح است و اشعاری که جز تأمین منافع خاص شاعر خدمتی دیگر تعهد کرده باشد بسیار اندك است و بجرأت می توان گفت که اگر تصوف بداد شعر فارسی نمی‌رسید و بآن حال و شور وشوق و لطافت ومعنویت نمی‌بخشید امروز ایران جز شاهنامه اثر منظومی نداشت که از لحاظ ادبی بدان بنازد و جهان را متحیر و وادار باحترام سازد.

قبل ازصوفیه عشق بمعنی آسمانی واحترام آمیز خود درادب فارسی وجود ندارد

۱– رجوع شود بصوفی قرن دوم وسوم ۲– رجوع شود به‌مبحث رقص و سماع.

و غالباً کششهای جنسی جای عشق را پر کرده است حتی در لطیف ترین تغزلات فرخی که صدر قصائد را فرا گرفته و نمونهٔ بهترین شعر فارسی در این مورد است، عشق بازاری ومعشوق غلام یا کنیز کی قابل خریداری است و واضح است که بمتاع قابل خرید عشق نمی‌توان ورزید.

درادبیات عرب نیزعشق همین حال‌را دارد چنانکه کسی ازاصمعی معنی عشق را درعرب سؤال می کند واودرجواب می گوید:«نمسك بقرنیه ونفرق بین رجلیه»[1] درقرآن مجید هم باآنکه سخن از محبت و مترادفات آن وداستان یوسف و زلیخا بمیان می‌آید لفظ عشق بکار نرفته است[2].

تصوف شعرفارسی راکه اندك اندك مضامین مدایح آن مکرر وازفرط اغراق و غلوملال‌آورمیشد ازابتذال وزوال نجات داد و بامدد عشق ـ درمفهوم بسیط آسمانی زیبایش‌دامنهٔ سخن‌را باوج‌علیین رسانید وبرسرچاپلوسیهای شرم‌آورومدایح دروغین و دریوزه گریهای شاعران پیشین خط بطلان کشید ومحبت و خدمت و عشق بحق و حقیقت را بشعروادب فارسی هدیه کرد.

از این زمان ببعد است که غالب اشعار فارسی رنگ و جلائی دیگر گرفته و نوای غیبی روح نواز آن جانها را باهتزاز درآورده است.

باقی این گفته آید بی زبان   در دل آنکس که دارد نورجان
چیز دیگر هست اما گفتنش   با تو روح‌القدس گوید نی منش

☆☆☆

در اینجا ذکردونکته ضروری است: نخست‌آنکه ـ اوصاف ومحامد ومآثری که بر شمرده شد مربوط بصوفیه صافی باریك بین خردمند صاحبدل است که غالباً وجودشان چون سیمرغ و کیمیا بوده است نه متظاهران در یوزه گر آلوده دامان

۱ـ ص ٥٤ شرح گلشن راز ازلاهیجی   ۲ـ رجوع شود بمبحث محبت درکتاب حاضر.

ملحد شکل صوفی نما که از آنان صوفیان واقعی همواره تبری می‌جسته‌اند چنانکه مولوی گوید:

همسری با انبیا بر داشتند / اولیا را همچو خود پنداشتند
گفته اینك ما بشر ایشان بشر / ما وایشان بستهٔ خوابیم و خور
این ندانستند ایشان از عمی / هست فرقی در میان بی‌منتها
هردو گون زنبور خوردند از محل / لیك شد زان نیش و زین دیگر عسل
هردو نی خوردند از یك آب خور / این یکی خالی و آن دیگر شکر
صد هزاران این چنین اشباه بین / فرقشان هفتاد ساله راه بین
زر قلب و زر نیکو در عیار / بی محك هرگز ندانی ز اعتبار
چون بسی ابلیس آدم روی هست / پس بهر دستی نشاید داد دست
زان که صیاد آورد بانك صفیر / تا فریبد مرغ را آن مرغ گیر
بشنود آن مرغ بانك جنس خویش / از هوا آید بیابد دام و نیش
حرف درویشان بدزدد مرد دون / تا بخواند برسلیمی زان فسون
کار مردان روشنی و گرمی است / کاردونان حیله و بی‌شرمی است[1]

نکتهٔ دیگر جواب سؤال مقدری است که ممکن است بخاطر خوانندهٔ ارجمند برسد و آن اینست که چرا تصوف درغرب که با ما وضع تقریباً مشابهی داشته رسوخ نکرده و رواج نیافته است؟ پاسخ اینست که جای خالی تصوف را درغرب با مختصر اختلافی مسیحیت پر کرده است زیرا اساس دین مسیح برمحبت استواراست و حتی عده‌یی معتقدند که ترك حیوانی وتوکل وسیاحت وسفر از آئین مسیح واعمال رهبانان آن درتصوف اسلامی راه یافته است وبعضی ایجاد صومعه‌ها و خانقاهها راهم تقلیدی از دیرهـای راهبان مسیحی می‌دانند چنانکه نوشته اند امیری مسیحی در قرن نهم

۱- التقاط از دفتراول مثنوی ص۲۱-۱۸ .

میلادی اولین صومعه را برای صوفیان درشام ساخته است[1].

اما انصاف آن است که تصوف اسلامی مثبت‌تر ازروش پارسایان مسیحی است چه درتصوف ترك دنیا ومجرد زیستن و تمام عمر بدیر وکلیسیا معتکف شدن کمتر وجود دارد و برطبق اسناد موجود غالب مشایخ بزرگ صوفیه تشکیل خانواده داده وازتربیت فرزندان وشرکت در پاره‌یی ازاجتماعات مردمان غافل نمانده‌اند و بعضی در دفاع ازوطن هم دوشادوش دیگر آزاد مردان شرکت وجانبازی کرده‌اند .

نفحات الانس درذکرابوالحسین طرزی می‌نویسد : « شیخ‌الاسلام گفت قومی بودند که بکواشان بامن می‌بودند خداوندان دل روشن ، از من درخواست کردند که ما را به شیخ عبدالله طاقی بر ، از وی دستوری خواستم وایشان را بوی بردم و گفتم می خواهند کـه ایشانرا وصیتی کنی ؛ گفت : متأهلانند ؟ گفتم آری . گفت : مکتسبانند ؟ گفتم آری .

گفت سخت نیکو باشد کار می کنید واهل خود را نیکو می‌دارید و شبانگاه هر کسی بهرهٔ خود ازطعام می گیرید وبایکدیگرمی آرید وباهم می‌خورید و ساعتی می‌باشید وآنگاه پراکنده میشوید وایشان را دعا کرد وبرخاستیم[2] » .

از ابوسعید ابی الخیر است : « شیخ راگفتند : فلان کس برروی آب می‌رود ؛ گفت سهل است بزغی و صعوه‌یی نیز برروی آب می‌رود . گفتند : فلان کس درهوا می‌پرد گفت زغنی ومگسی نیز برهوا می‌پرد . گفتند : فلان کس در یك لحظه از شهری بشهری می‌رود گفت شیطان نیز در یك نفس از مشرق بمغرب می‌ررد ؛ این چنین چیزها را بس قیمتی نیست . مرد آن بود که میان خلق نشیند وداد وستد کند وزن خواهد وباخلق درآمیزد ویك لحظه ازخدای خود غافل نباشد[3] » .

۱– رجوع شود به مبحث خانقاه

۲ و ۳ – نفحات الانس چاپ لکهنو ص ۲۵۶ و ص ۲۸۱ .

بالجمله اثر تصوف در تمام شؤون زندگانی ما آشکار و در آن سخن بسیار است اما چون اختصار مطلوب و در این کتاب مدار کار است مطلب را اگرچه تمام نیست در این جا فرا می‌برد و تمام شده می‌انگارد و خود می‌داند که این نقص منحصر بمقدمه نیست و قلت بضاعت علمی نگارنده با اهمیت مطلب دست فراهم داده نقائص بسیاری را پی افکنده‌اند که امید است با تذکر صاحبنظران و بمرور زمان برفع آنها موفق آید.

پاره‌یی از این نقائص ازهم اکنون بر اینجانب آشکاراست چون: یکنواخت نبودن رسم الخط واسلوب نقل و نقطه گذاری وچگونگی ذکرمرجع وسند مطالب (که گاه در متن وغالباً درپاورقی است) واحیاناً ناهمسنگی عبارات که قصورمن بنده دراین باب شاید تاحدی بخشودنی باشد زیرا چاپ این کتاب براثرعللی که ناگفتنش اولی است قریب چهارسال مدت گرفته بدین معنی که چند صفحهٔ اول آن در اسفند ماه ۱۳۳۷ وصفحات آخر آن دراواسط سال ۱۳۴۰ خورشیدی از چاپخانه بیرون آمده است. در طی این مدت اینجانب نخست مدتی بخدمت در دانشکدهٔ ادبیات تبریز مأموریت یافته وپس ازسی ماه بادامه وظائف خویش در خراسان که خدایش آبادان داراد موفق ومفتخرشده است؛ براثر این کوچها مقداری از یادداشتهای فراهم آمده ازدست رفته وبناچارقسمتی از کار کرده را دوباره ازسر گرفته‌است وبدیهی است که نظر و حال چند سال پیش نگارنده با چند سال بعد آن یکسان نمانده و این امر خواه نخواه درشیوهٔ عبارات مؤثر افتاده و همسنگی مطلوب را متزلزل ساخته است علاوه بر این نوع و محل چاپ پاره‌یی از مآخذ هم با تغییر محل تغییر کرده و چاپ دیگری در دسترس قرار گرفته است و بالنتیجه در ذکر شماره صفحات پاره‌یی ازاسناد ومراجع هم دگرگونیهایی راه یافته است چنانکه فی المثل دوچاپ

مختلف ازرسالهٔ قشیریه یااحیاء علوم‌الدین یاعوارف المعارف یا مثنوی محل استفاده واستناد واقع شده که البته هرجا بشماره صفحه‌یی اشارت رفته محل چاپ نیز تعیین گردیده است تادرحد مقدوراز نقص مزبور کاسته باشد. همچنین پاره‌یی ازمصطلحات چون طریقت که مترادف معنوی آنها ضمن بحث دیگری بشرح مندرج است ذکر نگردیده درحالی که آوردنش اولی بوده است و یا اشاراتی چون بارامانت در ردیف مصطلحات صوفیه موردبحث قرار گرفته‌است که شاید بهتربود ضمن ترکیبات آورده شود بعضی‌وجوه صحیح بسیارمهجورهم درضبط کلمات واتصال وانفصال حروف عمداً کنار نهاده شده و صورت معمول نزدیك بذهن انتخاب گردیده است که بزعم من بنده این خطا از آن صواب اولیتر است.

بااینهمه اگر لطفی درخلال مطالب این کتاب بنظر آید اثرتوجه وپرتوعنایت استاد بزرگ فروزانفر است که از راه دانش دوستی نوشته‌ها‌ی اینجانب را مورد مطالعه قرارداده‌اند ولازمهٔ ارشاد وبزرگواری را بحد کمال معمول داشته نگارنده را ممنون ومرهون محبت خویش ساخته‌اند.

همچنین وظیفهٔ خود می‌داند که ازشمع خاموش، استاد بهمنیار که اکنون روی ازدوستان برتافته‌ورخ درنقاب‌خاك نهفته است ودر زمان حیات مراین بنده رارهبری مشفق ومشکل گشائی مفلق بود به‌نیکی یاد کند و ازخدای بزرگ برای پاکدلان درگذشته که اکنون درظل‌الطاف ربانی آرمیده‌اند رحمت ومغفرت وبرای بزرگان طریقت که تحت قباب غیرت حق مستورند ونیکمردان حاضر وخوانندگان ارجمند که ودیعت جان شیرین در نوبت دارند سلامت ومزید توفیق و سعادت مسألت کند که‌انه قریب مجیب.

احمد علی رجائی بخارائی

مشهد امرداد ماه ۱۳۴۰ هجری شمسی

فهرست مندرجات

موضوع	صفحه
مقدمه	یک - سی
ابدال	۱
اختیار	۲
ادب	۱۶
استغناء	۱۹
اکسیر	۲۰
الفت	۲۰
اناالحق گفتن	۲۱
وحدت وجود	۲۵
انس	۲۹
بارامانت	۳۱
پیر	۳۲
مقام واهمیت پیر	۳۴
بحث درمسلك و پیر حافظ	۳۸
سخنی دربارهٔ ملامتیه	۴۰
انواع پیرونسبت در طریقت	۴۶
سند خرقهٔ پاره‌یی از سلاسل صوفیه	۵۰
رفتارو آداب مشایخ	۵۳
تجلی	۵۵
توبه	۶۰
گفتارمشایخ درتوبه	۶۵
توکل	۶۶
رابطهٔ توکل وتوحید	۶۸
گفتارمشایخ درتوکل	۷۳
جمع وتفرقه	۷۴
حجاب	۷۹
خانقاه	۸۱
معنی خانقاه وعلت تأسیس آن	۸۱
گفتاردربارهٔ اول کسی که خانقاه ساخت	۸۶
چند خانقاه قدیمی و کیفیت ادارهٔ آنها	۸۹
آداب‌ورود بخانقاه‌ورسوم زندگی در آن	۹۳

موضوع	صفحه
فوائد خانقاه ومقام خدمت در آن	۹۹
خرابات	۱۰۱
بحثی درامکان وجود رابطه بین خرابات و خورآباد	۱۱۰
خرقه	۱۲۲
خرقه‌پوشی و محاسن آن	۱۲۲
شرایط پوشانندهٔ خرقه	۱۲۸
شرایط پوشندهٔ خرقه	۱۳۰
رنگ خرقه	۱۳۲
کیفیت دوختن مرقعات	۱۳۷
خرقه دری	۱۴۲
پاره‌یی اشارات ورموزراجع بخرقه‌پوشی وانتقاداتی که برخرقه‌پوشی شده‌است	۱۵۰
دلق	۱۵۷
راهرو	۱۵۹
رقص	۱۵۹
زهد	۱۶۳
سالك	۱۶۷
سکر وصحو	۱۷۱
سماع (کلیات)	۱۷۹
آیاتی که صوفیه دلیل اباحه سماع میدانند	۱۸۷
احادیث واخبارراجع بسماع	۱۹۲
تحقیقی درحرمت و اباحهٔ سماع	۱۹۵
نظرغزالی نسبت بحرمت واباحهٔ سماع	۲۰۹
اقوال مشایخ دربارهٔ سماع	۲۵۷
شرایط و آداب سماع	۲۶۳
درجات مردمان درسماع	۲۶۹
تأثیر سماع	۲۷۳
حالات مشایخ درسماع	۲۷۶
فوائد سماع	۲۸۱
انتقاداتیکه بر سماع شده است	۲۷۶

فهرست مندرجات

موضوع	صفحه
شاهد	۲۸۹
شطح	۲۹۴
صبر	۲۹۶
صوفی	۳۰۲
عقاید مختلفه دربارهٔ ریشهٔ کلمه صوفی	۳۰۳
گفتاردر بارهٔ اینکه صوفیان باهل صفه منسوب باشند	۳۱۲
درنسبت صوفی بصوف	۳۱۶
پشمینه پوشی و مسیحیت	۳۲٤
نظرونتیجهٔ حاصله ازمجموعه اقوال دربارهٔ کلمه صوفی	۳٤٦
تعریف صوفی ازنظربزرگان تصوف	۳۵۷
تطورمعنوی مفهوم صوفی تاقرن هشتم	۳٦۲
صوفی درصدراسلام وقرن اول هجری	۳٦۲
صوفی درقرن دوم	۳٦٤
صوفی درقرن سوم و چهارم	۳٦۹
کیفیت نفوذ وتأثیر فلسفهٔ نوافلاطونی درتصوف	۳۷٤
مقامات وحالات	۳۸۲
فرقه های دوازده گانه صوفیه	۳۸۵
صوفی قرن پنجم	۳۹۰
تصوف درقرن ششم وهفتم	۳۹٦
تصوف درقرن هشتم	٤۰۵
طامات	٤۲۲
طریقت	٤۲٤
عارف	٤۲۸
غیبت وحضور	٤٤۱
فقر	٤٤۹
فناء وبقاء	٤٦۵
قرب	٤۸۲
قلندر	٤۹۲
کرامات	٤۹٦
کشف	۵۱٦
محبت	۵۲۱
اهمیت محبت در تصوف	۵۲۲
وجه اشتقاق محبت	۵۲۸
آیات واخباریکه دربارهٔ محبت آمده است	۵۳۱
اسباب دوستی حق	۵۳۵
علامات محبت	۵۳۸
درجات محبت وشرحی مختصر دربارهٔ عشق	۵٤۲
عشق	۵٤۷
عشق از نظر گاه دین	۵۵٤
عشق از نظرحافظ ومولوی	۵٦۰
عشق وعقل	۵٦۲
درجات عشق	۵٦٦
گفتار مشایخ دربارهٔ محبت	۵٦۷
مرید	۵۷۰
معرفت	۵۷۷
گفتارمشایخ درمعرفت	۵۸۳
مقام رضا	۵۸٦
گفتارمشایخ در رضا	۵۹۳
وجد	۵۹۵
اقوال مشایخ دروجد	٦۰۳
فهرستها	
فهرست مآخذو مدارك مهم	٦۰۵
فهرست کتب	٦۰٦
فهرست سوره های قرآن مجید	٦۱۵
فهرست اسامی اشخاص	٦۱٦
فهرست اعلام جغرافیایی	٦۳۸
جدول خطا وصواب	٦٤۲

فرهنگ اشعار حافظ

بخش اول

مصطلحات صوفیه در اشعار حافظ

ابدال - اولیاء الله

ابدال جمع بدل است بکسر اول وسکون ثانی یعنی کسی که مبّدل شده وانیّت و شخصیّت او براثر عنایت حق وتربیت پیر و دوام ریاضت تبدیل یافته ووجود ملکی فانی او ملکوتی و باقی گردیده باشد.

فرهنگ نفیسی چنین می‌نویسد:

«مراد از ابدال مردمانی هستند سخت بزرگوار تاآنجا که گویند علت بقای عالم وجود آنهاست و عده آنها بقولی هفتاد نفر است، چهل نفر از شام وسی نفر از سایرنقاط که چون یکی بمیرد دیگری بجای اومقرمیگردد.» نقل بمعنی ازص ۶۲

در اصطلاحات فتوحات المکیّه ابن عربی ابدال بلفظ بدلاء آمده و هفت نفر دانسته شده واوتاد چهارنفر ونقباء سیصد نفر. دربارهٔ ابدال چنین می‌نویسد:

« البدلاء هم سبعة و من سافر من القوم عن موضعه و ترك جسداً على صورته حتى لايعرف احدانه فقد فذلك هوالبدل لاغيروهم على قلب ابراهيم عليه السلام » ص ۳

ابوابراهیم بخاری دراین باره چنین می‌نویسد:

«دراخبارآمده است که هیچوقت این امّت از چهارصد مرد ابدال‌خالی نباشند و ازاین چهار صدچهل مرد اوتاد اند یعنی میخهای زمین اند چنانکه خدای کوهها را میخ زمین خواند و گفت: **«والجبال اوتادا»** اگر کوهها نیستندی زمین را آرام

نبودی و اگر این اوتاد نیستند ازشومی معصیت عاصیان عالم خراب گشتی ، از این چهل چهار نقبا اند وازاین چهار یکی قطب است وسلامتی کافران ازبرکت مؤمنان است و سلامتی عامّه ازبرکت ابدال است وسلامتی ابدال ازبرکت اوتاد است وسلامتی اوتاد ازبرکت نقباست وسلامتی نقبا ازبرکت قطب است وچون قطب بمیرد یکی را ازنقبا بجای اورسانند وچون ازنقبا یکی بمیرد یکی را ازاوتاد بجای اورسانند وچون ازاوتاد یکی بمیرد ازابدال یکی را بجای او رسانند وچون از ابدال یکی بمیرد یکی را از نیک مردان بجای او رسانند . باین معنی ودایع حق اند در میان خلق که خلق را خدای ببرکت ایشان نگاه میدارد . » شرح تعرّف ص ۳۶

هجویری ابدال را چهل و اوتاد را چهار و نقباء را سه میداند بدین شرح :

« امّا آنچه اهل حل وعقداند وسرهنگان درگاه حق جّل جلاله سیصد اند که ایشان را اخیار خوانند و چهل دیگر که ایشان را ابدال خوانند وهفت دیگر که مرایشانرا ابرار خوانند وچهاراند که مرایشانرا اوتاد خوانند وسه دیگرند که ایشان را نقیب خوانند ویکی که ورا قطب خوانند وغوث خوانند واین جمله مریکدیگر رابشناسند ودر امور باذن یکدیگر محتاج باشند . » کشف المحجوب ص ۲۶۹

دگر بقیهٔ ابدال شیخ امین الدین – که یمن همّت او کارهای بسته گشاد

دیوان حافظ ص ۳۶۳

اختیار

اختیار بمعنی حق وقدرت برگزیدن وانجام دادن امور مطابق دلخواه است. اما برای صوفی که در برابرحق برای خود بودی و وجودی قائل نیست این اختیار مفهومی ندارد واختیاراو آن است که واجب الوجود اختیار کرده باشد . حافظ میگوید:

بارها گفته‌ام و بار دیگر میگویم — که من دلشده این ره نه بخود میپویم

در پس آینه طوطی صفتم داشته‌اند آنچه استاد ازل گفت بگو میگویم
من اگر خارم اگر گل چمن آرائی هست که از آن دست که می‌پروردم میرویم

۲۶۲ - ۳۸۰

هجویری در باب اختیار چنین مینویسد : «باختیار آن خواهند که اختیار کند مراختیار حق را بر اختیار خود یعنی بدانچه حق تعالی مرایشان را اختیار کردست ازخیروشر پسند کار باشند و اختیار کردن بنده مراختیار حق تعالی را هم باختیار حق بود که اگر نه آن بود که حق تعالی ورا بی اختیاری اختیار کردی وی اختیارخود فرونگذاشتی .

و از ابو یزید «رض» پرسیدند که امیر که باشد گفت آنکه ورا اختیار نمانده باشد واختیارحق ویرا اختیار گشته باشد. وازجنید «رض» میآید که وقتی ویرا تب آمد گفت بارخدایا مراعافیت ده بسرش ندا آمد که تو کیستی که درملك من سخن گوئی واختیار کنی؟ من تدبیر ملك خود بهتراز تودانم تواختیار من اختیار کن نه خود را باختیار خود پدیدار کن» کشف ص ۵۰۳

اما غیرازاین تأویل صوفیانه اختیار ازلحاظ فلسفی نیز معنی وبحثی دارد که با مطالعه اشعار مولانا وحافظ روشن میشود مراد همین اختیار فلسفی است که برابر جبر استعمال شده است .

مسأله جبر واختیار ازمسائلی است که قرنها فکر بشررا بخود مشغول داشته وهنوزآنطور که باید حل نشده است .

آنانکه پیرو جبرند استدلال میکنند که انسان در بود ووجود ازخود اختیاری ندارد وهیچکس هرگز بمیل خویش پای بجهان ننهاده ونمینهد همچنین رفتن انسان ازاین جهان نیز بمیل او نیست ودراین آمد وشد مجبور است بنابراین درحیاتی که

آغاز و انجام آن جبر است اختیار جائی نخواهد داشت وبعبارت دیگر بین دو جبر اختیار معقول نیست ازطرف دیگر ساختمان جسمی و مشخصات روحی افراد که با موضوع ارث ونژاد ومحیط ومسائلی ازاین‌قبیل بستگی‌دارد اوضاع واحوالی‌بوجود میآورد که ارادهٔ انسان مطلقاً نمیتواند در آنها دخالتی داشته باشد علاوه براین در امورتکوینی چون نظم سلسله اعصاب وعکس‌العلمای غریزی نیز بشر کوچکترین دست وتصرف واختیاری ندارد ومحکوم حکم آفریننده است .

پیروان اختیاراستدلال‌میکنند که اگرانسان‌درزندگی ومرگ واعمال‌غریزی ازخود اختیاری ندارد دلیل براین نیست که درهیچ کاری اختیار نداشته‌باشد واصولا اختیار نسبت باعمال ارادی بشر قابل اطلاق است وآنچه ازتحت اراده ما خارج باشد قابل طرح وبحث نیست .

عده‌ای دیگر از نظر مذهبی بموضوع مینگرند و عقیده دارند که بعث انبیاء وتکلیف‌هائی که برای بشر درمذاهب تعیین شده و حلال وحرام و واجب ومستحب و نتایج رعایت یا عدم رعایت آنها که ثواب وعقاب و بهشت و دوزخ است همه مبتنی براختیار وفرع آن است .

برخی با تکیه کردن بجنبه مذهبی مسأله اظهار میدارند که جبرواختیار در حقیقت حالاتی‌است که برانسان میگذرد بخصوص کسی که خدا را نه برحسب عادت بلکه عاشقانه میپرستد خالی ازحالات مختلف نمیتواند باشد گاه قدرت انجام دادن فعلی را درخود می‌بیند وگاه خودرا درمعشوق فانی و انجام دادن هر فعلی را منوط بارادهٔ اومیداند واینکه درقرآن گاهی صحبت ازجبر وعدم اختیار انسان شده ازباب عجز بشری و مربوط بحالت فنای اوست وآنجا که سخن از اختیار است ناظر بحال حضور میباشد پس درحقیقت تناقضی در اصل موضوع نیست بلکه مربوط باختلاف دو حالت است .

اما از امر بین‌الامرین وجوابهائی که پیغمبرا کرم وائمه در باره جبر واختیار داده‌اند محسوس است که جوابها اولاً باعتبار مسائل و حالت گوینده وثانیاً باعتبار استعداد پرسنده بوده‌است ومراد اینست که انسان بهمان‌اندازه که ازوجود بهره مند است صفات خداوند هم مانند اختیار وعلم واراده دراوهست ولی درانسان اختیاروعلم واراده محدود است یعنی مثل خدا اختیارمطلق ندارد ولی مثل چوب مجبور مطلق هم نیست.

اما آنکه حافظ درشعر ذیل از کسب نام می برد:

می خور که‌عاشقی نه‌بکسب‌است واختیار　　این موهبت رسید ز میراث فطرتم

۳۱۳ – ۲۱۳

مراد از کسب عقیده ابوالحسن اشعری است که میخواسته بین جبریه وقدریه (منکرین قدر) راه ثالثی باز وبعقیده خود رفع اختلاف کند. اشعری میگوید: کلیه اعمال بخلق الهی است وقدرت حادث یعنی قدرت انسانی کافی برای فعل نیست ولی وجود داعی بفعل در انسان عادتاً منجر باین میشود که قدرت قدیم یعنی قدرت خداوند متعلق بایجاد فعل میگردد و فعل وعمل بر دست انسان جاری میگردد و بعبارت دیگر تقاضای فعل‌ازبشروموجد فعل خداست یعنی فعل بردست انسان‌جاری میشود درحالی که مجبورنیست بنابراین بشر کاسب است نه مجبور ونه مختار. که چون این بحث مجدداً مطرح میگردد اینجا ازتفصیل بیشترصرفنظرمیشود.

آقای جلال همائی استاد دانشگاه تهران در ذیل کتاب مصباح الهدایة بحث جامعی درباب جبر واختیار کرده‌اند که برای مزید اطلاع عیناً نقل میشود:

«مسئله جبر وتفویض وفرض‌امر بین‌الامرین بعقیدهٔ نگارنده مطلبی‌است ساده اما بحدی اوهام والفاظ گوناگون پیرامن این‌بحث‌را گرفته که اصل مطلب فراموش

شده و از میان رفته‌است تا جائی که جمعی از علما آنرا از مسائل لاینحل شمرده و سادگی آنرا نمیخواهند یا نمیتوانند باور کنند وحال آنکه اگر معنی حقیقی جبر و اختیار و روح عقیدهٔ اشعریان جبری و معتزلیان تفویضی را درست دریافته باشیم و شأن نزول حدیث حضرت صادق علیه‌السلام را بدانیم معنی امر بین امرین بخوبی واضح و آشکار میشود.

ما بقدری که درخور این حواشی‌است این معنی را توضیح میدهیم وتا ممکن باشد از اصطلاحات پیچیدهٔ فلسفه و کلام ونقل اقوال وقیل وقال‌های لاطائل که جز گم کردن راه سودی ندارد خودداری میکنیم.

معنی لغوی تفویض اختیار دادن وواگذار کردن کاراست بکسی ودراصطلاح مراد این‌است که بشر در افعال ارادی خود اختیار تام دارد و هر کاری مخلوق قدرت وارادهٔ اوست پس بحث جبرواختیار مخصوص‌است بافعال ارادی بشر اما امورتکوینی مانند کوتاهی و بلندی قامت شخص و همچنین حرکات و افعال غیر ارادی از قبیل حرکت نبض و حرکت دست مرتعش و حرکت پلک چشم در موقع احساس خطر وهمچنین هر چیزی که مبدأش طبیعت کلیه یا طباع جزئیة باشد باتفاق همهٔ ارباب مذاهب از تحت قدرت و اختیار بشر خارج ومخصوص اراده و مشیت الهی است پس اینگونه امور ازمحل بحث خارج میشود. اما فرض امر بین امرین درمقابل عقیدهٔ جبرمحض وتفویض محض است. ابوالحسن اشعری و پیروان او چنین میگویند که قدرت واراده انسانی بهیچوجه در وجود افعال ارادی او مؤثر نیست واینکه می‌بینیم افعال ما مسبوق بقدرت وارادهٔ ماست وفعل بعد از خواستن وتوانستن وجود میگیرد نه ازاین‌جهت است که ارادهٔ ما در وجود فعل مؤثرباشد بلکه فعل مخلوق خداست وعادة الله براین جاری شده که اراده وقدرتی دربندگان بیافریند وفعل‌را مقارن‌قدرت

واراده‌ٔ ایشان خلق وایجاد کند . پس افعال بشر خواه افعال مباشرت باشد مانند حرکت دادن دست وخواه افعال تولیدی که ازفعل دیگر متولد میشود مثل حرکت کلید و عصا که مترتب بر حرکت دست میباشد همگی مخلوق خدا وابداع واحداث خالق است ودرعموم کارها فقط نسبت کسب ببشر داده میشود و معنی کسب این است که قدرت واراده‌ٔ بشر مقارن با قدرت واراده‌ٔ خالق میگردد بدون اینکه اثری در وجود و عدم فعل داشته باشد پس گویند فرق است مابین قیام شئی بشئی و صدور شئی از شئی . افعال بشر قائم است ببشر وصادر ازخالق بشر چنانکه سفیدی قائم است بجسم سفید اما خالق وموجد سفیدی خداست . این است عقیده‌ٔ گروهی از اشاعره که ازآن بجبر عبارت کنند وبرای اثبات این‌عقیده ازآیات قرآنی واحادیث مأثوره وهمچنین از اوهام و تخیلات خویش ادلهٔ عقلیه وسمعیّهٔ فراوان آورند .

وچون اعتراض کنی که با فرض جبر محض ازچه جهت درآیات قرآن بسیار جای نسبت افعال را ببندگان داده است ازجمله **من عمل صالحاً فلنفسه ومن اساء فعلیها - کل امری بماکسب رهین - من‌عمل سیئة فلایجزی الامثلها - ذلک بما کسبت ایدیکم - لیجزی الذین اساؤا بما عملوا - لها ماکسبت وعلیها ماکتسبت من شاء فلیکفر** وامثال این آیات و همچنین دراخبار مأثوره بلکه درعرف محاوره ووجدان شخصی کارهارا بخود مردم منسوب میکنند ونیزازچه رو خداوند بندگان مجبوررا تکلیف وعذاب وعقاب میکند - ونیز چگونه فعل‌قبیح ازخدا صادرمیشود ومدح صواب کار و خطاکار از چه جهت است ؟ در جواب این اشکالها اخبار وآیات معارض میآورند که درآنها نسبت‌افعال بخداوند داده شده‌است ازقبیل‌آیاتی که‌مؤلف این کتاب درمتن آورده **(والله خلقکم وما تعملون - ماتشاؤن الا ان یشاء الله - ضل من یشاء و یهدی من یشاء)** ونیز میگویند که هرکجا نسبت فعل بعباد داده

شده برسبیل نسبت کسب وقیام است نه صدور وایجاد ، و ستایش ونکوهش اشخاص در افعالشان بواسطه مباشرت کسب و مقارنهٔ فعل است ، و اینکه خداوند بندگان خود را تکلیف میکند وثواب و عقاب، برای اینست که مملوک اویند و مالک در مملوک خود هرنوع تصرّفی کند کسی‌را حق‌چون وچرا نیست وعقل بشر ازدرک حکم ومصالح افعال الهی قاصر است . اما صدورفعل قبیح ازخالق گویند برفرض که حسن وقبح درافعال مسلم باشد خداوند خالق امرقبیح است نه فاعل مباشرفعل قبیح این بود خلاصه‌ای ازسخنان اشعریان .

اما معتزله گروهی درست برضد عقیدهٔ اشاعره معتقدند که قدرت و ارادهٔ خدا درمورد افعال اختیاری بشربهیچوجه مؤثرنیست بلکه تنها نیروی توانائی وخواست بشر موجد وخالق افعال ارادی اوست هم درفعل مباشر وهم در افعال تولیدی وبرخی ازمعتزله گویند که مجموع دوقدرت یعنی قدرت بشر وقدرت‌خداوند بشر، سبب تامّ وجود فعل میشود وهریك از این دو قدرت بتنهایی سبب ناقص‌فعل‌است وشاید گفتار پیغمبر(ص) : **(القدرّیة مجوس هذه الامة)**متوجه بعقیدهٔ این گروه باشد که‌مانند ثنویة برای تکوین افعال دو مبداء قائل‌اند و شیخ محمود شبستری در گلشن راز بهمین حدیث نظر دارد که میگوید :

هرآنکس را که مذهب غیرجبراست   نبی فرمود کاو مانند گبر است

اما اشعری و معتزلی هر دو این حدیث را در رد یکدیگر دلیل میآورند . با این مقدمات خوب معلوم میشود که مقصود از امر بین امرین چیست واین عقیده حد متوسط مابین کدام دوعقیده است . مقصود این‌است که اعمال وافعال ارادی‌انسان نه جبر محض است که اشعری میگوید و نه تفویض محض که معتزلی معتقد است بلکه بقول‌مرحوم حاجی‌ملاهادی سبزواری درمنظومه: **(الفعل فعل‌الله وهوفعلنا)**

فعل اختیاری آنرا میگویند که مسبوق باشد بمبادی چهارگانه یعنی : حیات وعلم وقدرت واراده . واعمال ارادی بشر اختیاری است زیرا مسبوق باین مبادی‌است . اما خود این مبادی یعنی وجود چهارقوه، معلول اسباب وعلل وعوامل دیگری است که در زیر فرمان اختیار بشر نیست .

وبعبارت دیگرقدرت وارادهٔ انسان جزوی است ازعوامل وقوع فعل وحلقه‌یی است از سلسله اسباب نامحصور و سرحلقهٔ این سلسله یعنی علت اولی وعلت العلل ذات واجب‌الوجود است وحلقه‌های دیگراین سلسله که سابق ومؤثر درایجاد حیات وقوهٔ علم واراده و قدرت انسان است بهیچوجه درتحت اراده و قدرت و اختیار انسان نیست وازاین جهت اختیاربشر با جبرآمیخته واعمال اوامر بین امرین است . اینکه گفتیم یك جهت آمیزش اختیار باجبربود یعنی جبرسابق براختیار ، وازجهت‌دیگر نیزجبرلاحق بفعل داریم باین سبب که چون مبادی قریب فعل وجود گرفت و تمام اسباب که نمودار اختیاراست فراهم گشت وجود فعل واجب میشود زیرا که تاچیزی وجوب پیدا نکند وجود نمیگیرد واین قضیه ازمسلمات فلسفه‌است که **(الشئی مالم یجب لم یوجد)** پس‌اختیارفعل وفراهم کردن اسباب آن درمعنی‌ایجادعلت ومستلزم وجود معلول است چنانکه شخصی خودرا ازبام فرومیاندازد ، تا خود را از بالا بزیر نیفکنده اختیارفعل بدست اوست اما همینکه خودرا پرت کرد دیگرعنان اختیار از دست اوبیرون میرود وخواه ناخواه بناموس جاذبه و میل اثقال بمرکز زمین خواهد خورد اینگونه جبر نیز منافی با اختیارنیست ومراد حکما ومتکلمان ازاین‌دوقضیه مشهور: **(الوجوب بالاختیار لاینا فی الاختیار ـ والامتناع بالاختیار لا ینا فی الاختیار)** مراد همین وجوب یعنی جبر لاحق بفعل است .

پس‌اختیاربشر حلقهٔ متوسطی‌است محدودمیان یك‌سلسله اسباب وعلل‌ومعلول

که اختیار آنها بدست انسان نیست و پیش و پس این حلقه را دو رشتهٔ بهم پیوستهٔ جبر گرفته و گرداگرد اختیار بشر را مشیت واراده ازلی و ناموس کلی طبیعی خط کشیده وحدود آنرا بهمان یك حلقهٔ متوسط محدود ساخته است وازاین رو افعال ارادی بشر را حالتی است مابین جبر و تفویض وانسان در افعال خود مختار است اما اگرخوب دقت کنی بدنامی اختیار دارد و گرنه اختیار محض بدست اونیست وباید از بن دندان بگوید **(لاحول ولاقوّة الابالله العلیّ العظیم)**

درشرح مواقف (جلد ۸ مرصد ششم ص۱۴۵ ببعد) فصل مشبعی دربارهٔ جبر و تفویض دارد وقول اشاعره ومعتزله وحکما وفلاسفه را نقل وعقیدهٔ ابوالحسن اشعری را که پیش گفتیم تأیید میکند و این عقیده را بحکما و امام‌الحرمین نسبت میدهد که میگویند افعال بقدرت مخلوق بر سبیل وجوب و امتناع تخلف واقع میشود و محقق تفتازانی در شرح مقاصد (ج ۲ ص ۱۲۵ ببعد) نیز شرح مفصل در این باره با ایراد دلائل عقلی و سمعی هر فرقه‌یی مینویسد و درخاتمه بحث میگوید:

(نحن نقول الحقّ ماقال بعض ائمة الدّین انه لاجبر ولاتفویض ولکن امر بین امرین اذالمبادی القریبة علی الاختیار والبعیدة علی الاضطرار فالانسان مضطرّ فی صورة المختار کالقلم فی یدالکاتب والوتد فی شقّ الحائط وفی کلام بعض العقلاء قال الحائط للوتد لم تشقنی فقال سل من یدّقنی)

ومحقق طوسی درتجرید میگوید **(والضرّورة قاضیة باستفاد افعالنا الینا)** یعنی بدیهی‌است که حرکت دست مرتعش با حرکت اختیاری فرق دارد. وملاعلی قوشچی درشرح این جمله کلمات شرح مقاصد و مواقف را تکرار کرده و خواجه را پیروحکما و دسته‌ای ازمعتزله شمرده است که گویند قدرت بشر باستقلال مؤثر در ایجاد افعال‌است بااینکه عبارت خواجه اعم ازاین‌مدعاست، زیرا باامر بین‌امرین بلکه بانسبت فعل‌بعبد برنحوقیام ـ که اشعریان میگویند ـ نیزمنافات ندارد، وجه دیگر

درتصور امر بین امرین آنست که افعال و آثار و قوای انسان تابع اصل وجود اوست و گرنه وجودآنها وجود شخصی‌اوست . وجود انسان دوجنبه دارد: یکی جنبه‌ارتباط واتصال بمبداءِ خالق که مقام ظهور امر وقیام بمبداء واجب قیوم است واهل حکمت وعرفان ازاین‌جنبه‌بمقام امروجنبهٔ (یلی‌الرب) عبارت کنند ودیگرجنبهٔ قیام بشخص مخلوق که ازآن بمقام خلق وجنبهٔ (یلی الخلق) عبارت‌آورند ومقام خلق منطوی و فانی درمقام امر باشد . اصطلاح (خلق) و (امر) مأخوذ است از آیهٔ قرآن مجید در سورهٔ اعراف **(الاله الخلق والامر)** وهمانطور که وجود شخص درعین‌آنکه هستی‌او و قائم بشخص اوست قائم بوجود خالق قیوم است ، همچنان علم و مشیت وقدرت و افعال و آثار او در عین اینکه آثار وافعال اوست ، آثار وافعال الهی است . پس افعال بشر اختیار محض است درعین جبر وتسخیر بنحو بساطت نه بگونهٔ تر کّب از جبر و تفویض ، و این معنی خود حقیقت امر بین امرین است ، این توجیه را مرحوم صدرالمتألّهین ملاصدرای‌شیرازی (متوفی ۱۰۵۰) درشرح اصول کافی واسفار ودیگر مؤلفات خود وهمچنین مرحوم حاجی ملا هادی سبزواری (متوفی ۱۲۹۰) در شرح دعای صباح ومؤلفات دیگرش بشرح وتفصیل ذکر کرده‌اند .

درنوشته‌های **کامیل فلاماریون** دانشمندمشهورفرانسوی (ولادت۱۸۴۲ وفات ۱۹۲۵ میلادی) دیدم که دربارهٔ جبر واختیار وقضا و قدر وانکشاف و رؤیت حوادث قبل‌ازوقوع سخن رانده والحق تا حدودی که ممکن‌است فکر یکنفر اروپائی بعمق این قبیل مسائل برسد کنجکاوی کرده ومسئله جبر واختیار را بطریقی که مناسب با فکر وفلسفهٔ اوست نزدیك بمعنی امر بین امرین اینطور حل کرده‌است که اعمال بشر نه جبر محض‌است ونه اختیارمحض ، بلکه هم درنتیجه اراده شخصی اوست وهم درنتیجهٔ عوامل خارجی که درتحت اختیار اونیست . پس انسان در عمل آزادی دارد

اما آزادی او محدود ونسبی است وارادهٔ او یك جزو است ازاجزاء علل وعواملی که درایجاد حوادث مؤثرند واطلاع برحوادث آینده و رؤیت یا انکشاف چیزی قبل‌از وقوع هم منافی بااراده واختیار نیست زیرا که‌میگوئیم حوادث بالذّات ممکن‌الوقوع است نه حتمی‌الوقوع وواقع شدن فلان حادثه را قبلا ازاین جهت می‌بینیم که اراده وقدرت واختیار فعل واسباب و عوامل دیگر وجود خواهد گرفت وآن حادثه حتماً اتفاق‌خواهدافتاد پس‌نتیجهٔ وقوع فعل که مسبوق‌باختیار بشراست برشخص روشن‌بین پیش از وقوع کشف میشود و این انکشاف که دلیل وقوع حتمی حادثه است با این معنی منافات ندارد که خود واقعه با اختیار اتفاق افتاده باشد.

کفارهٔ طول کلام را بنقل چند بیت شیرین ازمثنوی مولانا جلال‌الدین محمد بلخی (٦٠٤ ـ ٦٨٢) که در بارهٔ جبرواختیار شیواترین وپخته ترین بیان است کام خوانندگان را شیرین میکنیم.

ما همه شیران ولی شیر علم — حمله‌مان از باد باشد دمبدم
حمله‌مان پیدا و ناپیداست باد — جان فدای آنکه ناپیداست باد
نقش باشد پیش نقاش و قلم — عاجز وبسته چو کودك درشکم
گاه نقش دیو و گه آدم کند — گاه نقش شادی و گه غم کند
تو زقرآن باز خوان تفسیر بیت — گفت ایزد مارمیت اذرمیت
گر بپرانیم تیر آن نی ز ماست — ما کمان و تیر اندازش خداست
این نه جبراین‌معنی جباری‌است — ذکر جباری برای زاری است
زاری ما شد دلیل اضطرار — خجلت ما شد دلیل اختیار
گرنبودی اختیاراین‌شرم چیست — وین‌دریغ‌وخجلت وآزرم‌چیست
درهرآن‌کاری که میلستت بدان — قدرت خود را همی بینی عیان

درهر آن کاری که میلت نیست و خواست
اندر آن جبری شوی کاین از خداست

دست کاو لرزان بود از ارتعاش
وانکه دستی را تو لرزانی زجاش

هردو جنبش آفریده حق شناس
لیک نتوان کرد این با آن قیاس

زان پشیمانی که لرزانیدیش
مرتعش را کی پشیمان دیدیش

ناگفته نگذریم که اساس و مبنای عقیدهٔ اشعری تقریباً در قرن اول هجری وجود گرفت اما فرقه‌ای که دارای این عقیده بودند در حدود دو قرن بنام ارباب حدیث شهرت داشتند و در اواخر سدهٔ سوم یا اوائل قرن چهارم بنام فرقه اشعری معروف شدند وعلت این اشتهار آن شد که متکلم نامدار ابوالحسن علی‌بن اسمعیل اشعری متوفی ۳۳٤ درمیان ارباب حدیث ظهور ومبانی عقایدآنها را تشیید وتقویت کرد، وازآنگاه باز این طایفه بنام اشعری درمقابل معتزلی مشهور گشتند واینکه ازعقیده اشعری سخن میگوئیم مراد اصل واساسی است که پیش‌از ابوالحسن اشعری نیز وجود داشت نه خصوص عقیدهٔ او. پس جای این‌توهم نیست که حضرت صادق(ع) متوفی ۱٤۸ حدود دو قرن قبل ازابوالحسن اشعری میزیست ودرآن تاریخ که امر بین امرین را فرمود نامی از ابوالحسن اشعری نبوده و با اینحال چگونه بعقیدهٔ او توجه تواند داشت. برای تحقیق درعقاید و موارد مهم اختلافات اشعری و معتزلی رجوع شود بکتاب غزالی نامه تألیف نگارنده.

ذیل مصباح الهدایه ص ۳٤ـ۳۰

اکنون که موضوع جبر واختیار وعقایدی که در پیرامون آن وجود دارد تا حدی روشن گردید باید توجه کرد که از غالب آثار فلاسفه ومتفکرین یعنی کسانی که نه از راه مذهب بلکه ازطریق استدلال و رضایت درون خواسته‌اند چیزی را رد یاقبول کنند وازجملهٔ آنان حافظ، تمایل بجبر بیشترمحسوس‌است تا عقیده باختیار.

حافظ چون خیام اختیار بشر را در امور جزئیه بسخره میگیرد و همه را لعبتکانی میداند که لعبت بازشان هرطور بخواهد بحرکت درمیآورد وسراسر دیوان اوشاهد این مدعاست وچند بیت ذیل نموداری از آنها :

برو ای زاهد وبر دردکشان خرده مگیر — که ندادند جز این تحفه بما روز الست
آنچه او ریخت به پیمانهٔ ما نوشیدیم — اگر از خمر بهشت است وگر باده مست

۲۰ - ۲۶

بدرد وصاف ترا حکم نیست خوش در کش — که هرچه ساقی ما کرد عین الطافست

۳۲ - ٤٤

گناه اگرچه نبود اختیار ما حافظ — تو درطریق ادب باش گو گناه منست

۳۸ - ٥۳

مکن بنامه سیاهی ملامت من مست — که آگهست که تقدیر برسرش چه نوشت

٥٥ - ۷۹

من ز مسجد بخرابات نه خود افتادم — اینم از عهد ازل حاصل فرجام افتاد

۷٦ - ۱۱۱

مرا روز ازل کاری بجز رندی نفرمودند
هر آن قسمت که آنجا رفت از آن افزون نخواهد شد

۱۱۲ - ١٦٥

گر رنج پیشت آید و گر راحت ای حکیم — نسبت مکن بغیر که اینها خدا کند

۱۲٦ - ۱۸٦

نقش مستوری ومستی نه بدست من وتست — آنچه سلطان ازل گفت بکن آن کردم

۲۱۷ - ۳۱۹

نیست امید صلاحی ز فساد حافظ چونکه تقدیر چنین است چه تدبیر کنم

۳۴۷ ـ ۲۳۹

مکن بچشم حقارت نگاه درمن مست که نیست معصیت وزهد بی‌مشیت او

۴۰۵ ـ ۲۸۰

گرچه رندی و خرابی گنه ماست ولی عاشقی گفت که تو بنده بر آن میداری

۴۵۰ ـ ۳۱۴

مولانا نیز هرچند درحکایت شیرونخجیران دفتر اول صفحه ۵۶ تا ۸۶ (مثنوی چاپ علمی مصحح نیکلسون) بخصوص صفحات ۶۷ـ۶۶ وهم در دفترششم ص ۲۹۴ وبمناسبات اندك درسایر قسمتهای مثنوی معنوی راجع بجبرواختیار مفصل بحث کرده ظاهراً اینطور بنظرمیرسد که جبررابرای کاملان وسیله وصول میداند زیرا باتحلیلی که در مقدمه بحث بعمل آمد در حقیقت اینگونه اعتقاد بجبر واگذار کردن هر گونه اختیار بخداست وتسلیم بآنچه کردگار اختیار کند آنجا که در دفترششم گوید:

ای دهندهٔ عقلها فریاد رس تا نخواهی تو نخواهد هیچکس

هم طلب‌ازتست وهم آن نیکوئی ما که‌ایم اول توئی آخر توئی

هم‌تو گوی وهم تو بشنوهم‌توباش ما همه لاشیم با چندین تراش

زاین حوالت رغبت‌افزا درسجود کاهلی و جبر مفرست و خمود

جبر باشد پر و بال کاملان جبر هم زندان و بند کاهلان

همچو آب نیل دان این جبر را آب مؤمن را وخون مر گبر را

بال بازان را سوی سلطان برد بال زاغان را بگورستان برد

حتی دریکجا بصراحت میگوید حالاتی هست که اگربرای متقی ترین افراد نیز پیش‌آید مانند یك جانی عمل خواهد کرد بنابراین اگرقاتل را میکشند برای

آنست که خدافرمان قصاص داده‌است و گرنه او درهنگام ارتکاب جرم، مسخره تقدیر و بی اراده واسیرحکم حق است:

گر نفرمودی قصاصی بر جنات — ور نگفتی فی القصاص آمد حیات
خود که را زهره بدی تا او زحد — بر اسیر حکم حق تیغی زند
زانکه‌داندهر که‌را چشمش گشود — کان کشنده سخرهٔ تقدیر بود
هر که را آن حکم بر سر آمدی — بر سر فرزند هم تیغی زدی
پس ببین و طعنه کم زن بر بدان — پیش دام حکم عجز خود بدان

و راجع بکسب میفرماید که:

کسب جز نامی مدان ای نامدار — جهد جزو همی مپندار ای عیار
مثنوی دفتر اول ص ٥٩

وهمین است عقیده حافظ راجع باختیار:

چگونه شاد شود اندرون غمگینم — باختیار که از اختیار بیرون است
٣٩ ـ ٥٤

ادب ـ نگاهداشت حد هرچیز

ادب درلغت بمعنی اندازه نگاهداشتن و آزرم وفرهنگ است وبمعنی مشهور در تداول عامّه رسم دانی وشناختن آئین هر کاراست چنانکه گفته میشود: نسنجیده سخن گفتن، نشان بی‌ادبیست یا خود نمائی، خلاف ادب است وبهمین معنی‌است آنجا که حافظ گوید:

اگرچه عرض هنرپیش یار بی ادبیست — زبان‌خموش ولیکن دهان پرازعربیست
٤٥ ـ ٦٤

گناه اگر چه نبود اختیار ما حافظ
تو درطریق ادب باش گو گناه من است
۳۸ - ۵۳

امّا بعقیده صوفیه ادب عبارت است ازشناختن نفس وتحسین اخلاق و تهذیب اقوال وافعال چنانکه درتذکرة الاولیاء آمده است :

« مردمان سخن بسیار گفته اند در ادب و نزدیک من شناختن نفس است » ذکرعبدالله مبارک ص ۱۵۵

وهم عبدالله مبارک گوید :

«ما باند کی ادب محتاج تریم ازبسیاری علم» تذکرةص ۱۵٤ اللّمع فی التصّوف ص ۱٤۲

همچنین از اونقل می کنند که گفت :

«ادب الخدمة اعز من الخدمة» مصباح الهدایه ص ۲۰۷

ابن عربی ادب را برابرحکمت میداند چنانکه درفتوحات المکیه گوید :

«الادیب هو الحکیم»

عزّالدین محمود کاشانی ادب را چنین تعریف میکنند :

«لفظ ادب عبارت است ازتحسین اخلاق و تهذیب اقوال و افعال و افعال بر دو قسم‌اند : افعال قلوب وآنرا نیات خوانند و افعال قوالب وآنرا اعمال خوانند واخلاق ونیات نسبت بباطن دارند و اقوال و اعمال نسبت بظاهر . پس ادیب کامل آن بود که ظاهر و باطنش بمحاسن اخلاق و اقوال و اعمال آراسته بود ، اخلاقش مطابق اقوال باشد و نیّاتش موافق اعمال ، چنانکه نماید باشد وچنانکه باشد نماید . پس هرطالب صادق باید که همواره ظاهروباطن را ازشوایب مخالفت ومساءت مهذب دارد تامؤدّب گردد و اشارت بدین معنی است قول شیخ الاسلام قدس‌الله روحه : « **الادب تهذیب الظاهر والباطن** » مصباح ص ٤۰۳

ابو نصرسرّاج در این باب چنین می نویسد :

«قال الله تعالی یا ایها الذین آمنوا قوا انفسکم واهلیکم ناراً. و روی عن ابن عباس رضی الله عنه انه قال فی تفسیره یعنی ادبوهم و علموهم تقوهم بذلک من النار. و روی عن النبی صلعم انه قال: ان الله ادبنی فاحسن ادبی.

وقال سعید بن المسیب رحمة الله علیه: من لم یعرف ما الله تعالی علیه فی نفسه ولم یتأدب بامره و نهیه کان من الادب فی عزلة.

وقال الشیخ رحمةالله:

« الادب سنة للفقراء وزین للاغنیاء» اللّمع ص ۱۴۲-۱۴۱

هجویری دربارهٔ ادب چنین آورده‌است:

«بدانکه زینت وزیب همه امور دینی ودنیائی متعلق بآداب است و هرمقامی را ازمقامات اصناف خلق ادبیست و متفق اند کافر ومسلمان و ملحد وموحّد وسنّی و مبتدع بر آنکه حسن ادب اندرمعاملات نیکوست و هیچ رسم اندر عالم بی استعمال ثابت نگردد وآداب اندر مردم حفظ مروّت است واندر دین حفظ سنّت واندرمحّبت حفظ حرمت واین هرسه بیکدیگرپیوسته‌است. کشف ص ۴۳۲ - ۴۳۳

گویند حارث محاسبی چهل سال روز وشب پشت بدیوار باز ننهاد وجز بدو زانو ننشست از وی پرسیدند که خود را رنجه چرا میداری گفت شرم دارم که اندر مشاهدت حق جز بنده‌وار بنشینم ومن که علی بن‌عثمان الجلابی‌ام رض مردی دیدم اندر نهایت دیار خراسان بدهی که آنرا کمـند میخوانند و معروف بود آن مرد ویرا ادیب کمندی خواندندی فضـلی تمام داشت این مرد بیست سال برپای ایستاده بود جزبتشّهد نماز ننشستی از وی علّت آن پرسیدند گفت مرا هنوزدرجت آن نیست که اندر مشاهدت حق بنشینم.» کشف ص ۴۳۴.

ابوعلی دقاق گفت:

«بنده بطاعت خویش ببهشت میرسد وبرعایت ادب درطاعتش بخدا می‌پیوندد

(عوارف المعارف ج ۳ ص۸۷) مصباح ص۲۰۷ .

جریری گفت :

بیست سال باز است که در خلوت پای دراز نکرده‌ام که حسن ادب با خدا نیکوتر و مقدّم تر است . عوارف ج ۳ ص ۹۰ .

قدم منه بخرابات جز بشرط ادب
که سالکان درش محرمان پادشهند

۲۰۱ - ۱۳۷

استغناء - بی‌نیازی ذات حق

استغناء بی نیازی حق است از نمودها و کردار بندگان واگر درمورد عارفان کامل بکاربرند مراد بی‌نیازی ازغیرحق است‌ونیازباو. شیخ ابوالفتوح مجدالدین‌احمد بن محمد بن محمد غزالی طوسی را در این باره بیان لطیفی است آنجا که گوید : «معشوق با عاشق گفت : بیا تومن شو که اگرمن تو شوم آنگه معشوق دربابد واز معشوق بکاهد و درعاشق افزاید ونیاز ودربایست زیادت شود اما چون تو من گردی کار منعکس گردد همه معشوق بود و توانگر علی الاطلاق وغنّی مطلق او بود ، از طرف عاشق همه نیاز و درویشی باشد ولعل که **الله‌الغنی وانتم الفقراء** همین نقطه است» سوانح غزالی ص ۱۰

این شعرحافظ نیزاشارت بهمین مطلب است :

ساقی به بی نیازی رندان که می بده
تا بشنوی ز صوت مغنی هوالغنی

۴۷۹ - ۳۴۰

استغناءِ الهی را بباد تشبیه کرده‌اند چنانکه جوینی صاحب جهانگشا دربیان واقعه خوارزم پس ازآنکه از جانب مغولان نسبت بقرآن و مسجد جامع و ائمه و سادات ومشایخ و علماء بی‌احترامیها میرود چنین می‌نویسد :

« در اینحالت امام جلال‌الدین علی بن الحسن الراوندی که مقدّم و مقتدای

سادات ماوراء النهر بود ودر زهد و ورع مشارالیه، روی بامام عالم رکن الدین امامزاده که از افاضل علمای عالم بود **طیب‌الله مرقد هما** آورد گفت: مولانا چه حالتست اینکه می بینم به بیداری است یارب یا بخواب؟ مولانا امامزاده گفت: خاموش باش باد بی‌نیازی خداوند است که میوزد سامان سخن گفتن نیست».

بهوش باش که هنگام باد استغنا　　هزار خرمن طاعت به‌نیم جو ننهند

۲۰۱ - ۱۳۷

☆☆☆

اکسیر ـ مطلق مبدل

اکسیر بمعنی مشهور ماده‌ای را گویند که مکمّل جوهر جسم است بنابر آنکه بعضی اجسام واجساد معدنی درطول‌هم واقع است وبگذشتن زمان وتأثیر نورخورشید وآثار علوی بدرجهٔ کمال میرسد و بمرتبهٔ بالا که جسم کامل‌است واصل میشود.

بنا بنقل فرهنگ نفیسی (ص۳۵۷) جوهری‌است فرضی که گدازنده و آمیزنده وکامل کننده است وماهیّت جسم‌را تغییرمیدهد یعنی‌جیوه‌را نقره ومس‌را طلامیکند.

درتصّوف نظرمرشد کامل‌را اکسیر گویند چه‌قلب ماهیت میکند یعنی‌وجود ناقابل را قابل وناقص را کامل میسازد:

گدائی در میخانه طرفه اکسیریست　　گر این‌عمل بکنی خاك زرتوانی کرد

۱۴۳ - ۹۷

الفت ـ خوگر شدن

الفت بمعنی همدلی وانس دلها بیکدیگر است ودر شعر حافظ بیشتر بمعنی عشق ومحبت استعمال شده است.

حدیثی است از ابوزرعة طاهربن‌الحافظ ابی‌الفضل المقدسی که بهشت واسطه

بابوهریره میرسد وشیخ‌الاسلام عمرسهروردی آنرا بدینصورت آورده‌است: «**الارواح جنود مجندة فما تعارف منها ائتلف و ما تناکرمنها اختلف**» عوارف ص ۲۳۲

بموجب این حدیث جانها پیش از آنکه بقالب تن مقید شوند هم آهنگ و خوگر بوده‌اند ودراین جهان نیز آنها که یکدیگر راباز‌شناسند بحکم سابقه دیرین بهم انس خواهند داشت.

در شرح تعرّف این حدیث چنین آمده است:

« پیغمبرعلیه‌السّلام میگوید: **الارواح جنود مجندة تلتقی فتشام کما تشام الخیل فما تعارف منها فی الله ائتلف و ما تناکر منها فی غیرالله اختلف**، میگوید: جانهای خلق سپاهها اند گروه گروه گردانیده بهم بازافتند و بیکدیگر بوی برند چنانکه اسبان بوی برند وهر کدام را که آشنائی افتاده باشد بسازند هر کرا آشنائی نیفتاده باشد مختلف گردند.» شرح تعرف ص ۶۷

نبود نقش دوعالم که‌رنگ الفت بود　　　زمانه طرح محبّت نه‌این‌زمان‌انداخت

۱۶ ــ ۱۳

اناالحق گفتن ــ دعوی وصول بحق وخدائی کردن

اناالحق سخن صوفی و شوریدهٔ مشهور حسین بن منصور حلاج بیضاوی (مقتول در ۳۰۹) است که در سر آن بفتوای علمای ظاهری در بغداد بتعذیب تمام مقتول ومصلوب شد وجسدش را سوختند وخاکسترش را بدجله ریختند(۱)

۱ ــ حسین بن منصور حلاج از صوفیان پاکباز و بی پرواست او اهل بیضاء فارس و غالباً ساکن واسط بوده‌است کنیه والقابش متعدد است بنا برذکرشیخ عطار اهل هند اورا «ابوالمغیث»

بقیه در صفحه بعد

سبب قتل اواز نظر فقها و متشرّعین این بود که او انا الحق میگفت یعنی از اتحاد خدا وانسان سخن میراند و واضح است که گفتن چنین سخنی دربارهٔ خدای فقها که مرکب وجسم نیست وخارج از خلق است وبا اشیاء در نمی آمیزد شرک وجواز قتل گویندهٔ آن است.

بقیه از صفحه قبل
واهل خراسان «ابوالمهر» واهل فارس «ابوعبدالله» واهل خوزستان «حلاج‌الاسرار» واهل بغداد «مصطلم» واهل بصره «مخیر» میخواندند (تذکرة ج ۲ ص ۱۱۰) ولی درکشف‌المحجوب (ص ۱۸۹) ونفحات الانس (ص۱۴۹) کنیه اوتنها ابوالمغیث ذکرشده است. درباب شهرت وی بحلاج شیخ عطار چنین می نویسد «واورا حلاج ازآن گفتند که یکبار بانبارپنبه برگذشت اشارتی کرد در حال دانه ازپنبه بیرون‌آمد وخلق متحیر شدند» تذکره ص ۱۱۰

ولی جامی وجه تسمیه‌اش را بحلاج چنین بیان میکند: «وی نه حلاج بود روزی بدکان حلاجی بودکه دوست وی بود ویرا بکاری فرستادگفت من روزگار وی بردم بانگشت اشارت‌کرد پنبه ازیکسو شد و پنبه دانه ازیکسو ویرا حلاج نام‌کردند.» نفحات الانس ص ۱۴۹.

حلاج مردی شوریده بود سفرهای طولانی کرد ونزد هیچ پیر واستادی ثابت نماند وبعقیدهٔ شیخ عطار اینکه در آخرکار بعذاب تمام‌گرفتار ومقتول ومصلوب شد ودرزمان حیات نیزعده‌ای او را ردکرده ناصوفی خواندند «نه‌ازجهت مذهب ودین بود بلکه‌ازآن بود که ناخشنودی مشایخ از سرمستی او این‌بار آورد چنانکه اول بتستر آمد بخدمت شیخ سهل بن عبدالله و دو سال درصحبت او بود پس عزم بغدادکرد و اول سفر او در هجده سالگی بود پس ببصره شد و بعمرو بن عثمان بپیوست وهژده ماه درصحبت اوبود پس یعقوب اقطع دختر بدو داد بعد ازآن عمروبن عثمان ازاو برنجید ازآنجا ببغداد آمد پیش جنید وجنید اورا بسکوت وخلوت فرمود چندگاه درصحبت‌اوصبر کرد پس قصد حجازکرد ویکسال آنجا مجاور بود باز ببغداد آمد با جمعی صوفیان به‌پیش جنید و ازجنید مسائل پرسید جنید جواب نداد وگفت زودباشد که سر چوب پاره‌ای سرخ‌کنی گفت آن‌روز که من سرچوب پاره سرخ‌کنم توجامه اهل صورت پوشی چنانکه آنروزکه ائمه فتوی دادندکه او را بباید کشت جنید درجامه تصوف بود نمی‌نوشت وخلیفه گفته بودکه خط جنید باید جنید دستار و دراعه درپوشید وبمدرسه‌شدوجواب فتوی نوشت‌که **نحن نحکم بالظاهر**» تذکرة ص۱۱۰-۱۰۹

پس از این واقعه که جنید بمسائل حسین منصور جواب نمی گوید او رنجیده خاطر و بی اجازه بسفر خود ادامه میدهد وسرگردانیش ازاین‌تاریخ آغاز میشود چنانکه یکسال درتستر میماند بعدجامه متصوفه ازتن بیرون میکند وقبامی پوشدآنگاه‌طی‌مدت پنج سال بین خراسان وماوراءالنهر و سیستان در حرکت است سرانجام باهواز باز میگردد و مجدداً مرقع می‌پوشد و باگروهی خرقه پوشان بمکه میرود و ازآنجا ببصره واهوازآمده بقصد دعوت مشرکان بچین وهند میرود و پس‌از مراجعت بازبمکه می‌رود ودوسالی مجاورحرم میشود وپس‌ازاین سفراست‌که حالش بکلی دگرگون

بقیه در صفحهٔ بعد

اما از نظر بعض از صوفیه نیز حلاج کشتنی بود چنانکه جنید بغدادی از پیشوایان صوفیه خود بر قتل او بدرخواست خلیفهٔ عباسی فتوی داد و نوشت: «**نحن نحکم بالظاهر**».

بقیه از صفحه قبل

میگردد و گفتارش بجائی میرسد که غالباً معنی آنرا فهم نمی کنند واز همه‌جا میرانندش.

اما بدنامی وسرگردانی حلاج وقتل اورا دوعلت است: یکی بی‌پروائی او دربیان عقیدهٔ وحدت وجود که ظاهرآن صریحاً با مبادی اسلامی وتوحید مخالف‌است ونتیجه چنین سخنی شورش عوام وغوغای متعصبان و تکفیر متشرعین قشری و ظاهرپرستان است خاصه که بقول عطار او هیچ سخن اهل زمانه را وزنی نمی‌نهاده‌است (تذکره ص ۱۱۰).

دوم ـ اعتراض عده‌ای ازمشایخ بزرگ ومتنفذ صوفیه ازاو که در رأس آنان باید عمروبن عثمان مکی استاد او وابویعقوب نهرجوری وجنید وجریری وحصری را بحساب آورد.

عمروبن عثمان دومین استاد وپیرحلاج است که چون بی‌اجازت او(کشف ص ۱۹۰)حلاج نزد جنید رفته بود از او رنجید و بقول صاحب نفحات الانس چون مطالب جزوه ای را که عمرو در توحید وعلم صوفیان تصنیف کرده بود حلاج منتشر ساخت وبعلت باریك بودن مطلب مردم آنهارا نفهمیده برعمروبن عثمان منکرشدند عمرو از او رنجید وبرحلاج نفرین کرد وگفت الهی کسی برو گمار که دست‌وپای او ببرد وچشم برکند وبر دار کند وآنهمه واقع شد بدعای استاد وی (نفحات ص ۱۵۰) درهرحال علت هرچه باشد رنجش عمروبن عثمان مسلم است وحتی‌صاحب تذکرةالاولیاء نوشته‌است که عمروبن عثمان درباب او نامه‌ها نوشت بخوزستان واحوال او در چشم اهل آن‌دیار قبیح گردانید.

اما ابویعقوب نهرجوری هنگامی که او باعده‌ای مرید وخرقه پوش بمکه رسید بسحرش نسبت داد و واضح‌است که چنین نسبتی ازطرف شخصی چون‌ابویعقوب نهرجوری که خود ازمشایخ بزرگ بود تا چه حد برای حلاج گران تمام شده است هرچند بقول‌صاحب کشف‌المحجوب کسی که درتوحید نکته‌های لطیف گوید ودرنماز وذکر باشد مسلمان است و مسلمانی با ساحری قابل اجتماع نیست (کشف ص ۱۹۱).

با اینهمه شاید علت‌اصلی بدنامی ومهجوری‌حلاج عمل جنید باشدکه‌وقتی ازنزد عمروبن‌عثمان بخدمت اوآمدجنید وی‌رانپذیرفت وچنانکه گذشت‌مناظراتی فیمابین آمد. نفحات‌الانس می‌نویسدکه: «وقتی درسرای جنید بزد گفت کیست؟ گفت: حق! جنیدگفت نه حقی بلکه بحقی ای خشبة تفسدها یعنی کدام چوب ودار است که بتو چرب کنند» نفحات ص ۱۵۰.

هجویری می‌نویسدکه: «وی ابتدا مرید سهل‌بن عبدالله بود وبی‌دستوری برفت از نزدیك وی وبعمروبن‌عثمان پیوست وازنزد وی بی‌دستوری برفت وتعلق بجنیدکرد ویرا قبول نکرد بدین سبب جمله مهجورکردند ویرا بس مهجور معاملت نه مهجور اصل» کشف ص ۱۹۰.

بقیه در صفحهٔ بعد

علت این مخالفت این بود که حلاج در بیان وحدت وجود راه افراط می‌پیمود ،

اکنون باید دید وحدت وجود چیست ؟

بقیه از صفحهٔ قبل

اما جریری وشبلی وحصری در کار او توقف کرده‌اند وابن عطا ومحمدبن خفیف وابوالقاسم نصرآبادی قبولش کرده‌اند وبعدها نیز قبولیت بیشتری یافته چنانکه هجویری می نویسد که : «اندر ایام ما شیخ ابوسعید وشیخ ابوالقاسم گرگانی و شیخ ابوالعباس شقانی رض اندر حدیث وی سری داشته‌اند وبنزدیك ایشان بزرگ بود اما استاد ابوالقاسم قشیری گوید که اگر وی یکی از ارباب معانی بود بهجران ایشان مهجور نگردد واگر مردود حق ومقبول خلق بود بقبول خلق مقبول نگردد» کشف ص ۱۹۰-۱۸۹ .

در بارهٔ نسبت او بسحر و زندقه والحاد وحلولی مذهب بودن کشف المحجوب می نویسد که اورا با حسن بن منصور حلاج بغدادی که استاد محمد زکریا و رفیق ابوسعد قرمطی است اشتباه میکنند وحلاجیه منسوب باین حلاج اند نه حلاج صوفی هرچند کلمات حسین بن منصور حلاج را برخود بندند.

در باره آثار او سایر مآخذ ساکت‌اند ولی هجویری چنین می نویسد : «من که علی بن عثمان الحلابی‌ام پنجاه پاره تصنیف وی بدیدم اندر بغداد ونواحی آن و بعضی بخوزستان وفارس وخراسان جمله را سخنانی یافتم چنانکه ابتداء نمودهای مریدان باشد ازآن بعضی قویتر وبعضی ضعیف‌تر» کشف ص ۱۹۱ .

وبعد می نویسد که حلاج مغلوب است ودرحال غلبه‌ازکسی انتظارعبارت نیکو نبایست داشت .

چون انا الحق گفتن حلاج فزونی گرفت و بهیچ روی حتی برای حفظ ظاهر حاضر نشد هوالحق بگوید وازمعرکه برهد بامر معتصم خلیفه توسط علی بن عیسی که وزیر او بود زندانی‌شد ویکسال در زندان مجرد بی آنکه حق ملاقات کسی‌را داشته باشد ماند درطی این مدت سخن‌مشایخی چون ابن عطا وعبدالله خفیف راکه توانسته بودند نزد او کسی بفرستند و پیغامی دهند تا عذرخواهد وخلاص شود نپذیرفت وجواب داد : «کسی که گفت گوعذرخواه» .

سرانجام پس‌ازاینکه با خوردن سیصد ضربه چوب هم برگفتهٔ سابق خود استوارماند او را بردند تا بردارکنند و او درراه بانبوه جمعیت می نگریست وانا الحق میگفت وبا سیزده بند گران دست‌اندازان‌میرفت واین دوبیت میگفت :

ندیمی غیرمنسوب الی شیئی من الحیف سقانی مثل مایشرب کفعل الضیف بالضیف

فلما دارت الکاس دعابالنطع والسیف کذا من یشرب الراح مع التنین بالصیف

آنگاه که پای بر نردبان نهاد گفت معراج مردان سر داراست وقتی بالا رفت شبلی که در مقابله او بود گفت : **الم ننهک عن العالمین ؟**

بعدکه دودستش ببریدند خون برصورت‌مالید وگفت گلگونهٔ مردان خون ایشان است وچون ساعد رنگین کرد گفت : **رکعتان فی العشق لایصح وضوء هما الا بالدم .**

بقیه در صفحهٔ بعد

وحدت وجود یعنی فکری که بیشتر صوفیان بدان بدرجات پای بند بوده‌اند وسراسر کتب صوفیه و تراجم مشایخ از آن پر است باختصار عبارت است از اینکه وجود مطلق و بود حقیقی تنها خداست و جز خدا همه چیز نمود و هستی نماست و واحد همه اشیاء است و هیچیک از اشیاء نیست[1] جمیع موجودات تراوشی است از مبداءِ احدیت که بطریق تجلی وفیضان از او صادر گشته[2] وباز گشت همه چیز بسوی

بقیه از صفحهٔ قبل

بنا بنقل روضات الجنات (ص ۲۳۶) وکشکول شیخ بهائی (ج ۳ ص ۲۵) حسین بن منصور را چون بقتلگاه بردند ودست وپای بریدند چهره را با خون خود گلگون کرد وزردی رخسار را با سرخی خون سترد وگفت :

لم اسلم النفس للاسقام تبلغها — الا لعلمی بان الوصل یحییها
نفس المحب علی الالام صابرة — لعل مسقمها یوما یداویها

پس چشمهایش برکندند وزبانش ببریدند وسنگ زدن گرفتند ونماز شام بود که سرش ببریدند ودرآن میان تبسمی کرد وجان داد روز بعد سوختند وخاکسترش را در دجله افکندند.

تاریخ وفات او درشرح حال عبدالملک اسکاف شاگردش درنفحات‌الانس چنین آمده‌است : «عبدالملک اسکاف گفت که وقتی حلاج را گفتم که ای‌شیخ عارف که باشد گفت عارف آن باشد که روز سه شنبه شش روز مانده باشد از ماه ذوالقعده سنه تسع وثلثمائه ویرا بباب‌الطاق برند ببغداد و دست‌وپای‌وی ببرند ونگونسار بردار کنند وبسوزانندوخاک‌وی برباد دهند» نفحات ص۱۵۱-۱۵۰ وفیات‌الاعیان ابن خلکان هم تاریخ کشته شدن حلاج را ۳۰۹ ضبط کرده است . حافظ درباب حلاج اشاراتی دارد که ازجمله‌آنها دوبیت ذیل است :

رموز سر انا الحق چه داند آن غافل — که منجذب نشد از جذبهای سبحانی
صفحه قکه

حلاج بر سردار این نکته خوش سراید — از شافعی نپرسند امثال این مسائل
۳۰۷-۲۰۹

برای مزید اطلاع نسبت بترجمه حلاج ازنظرصوفیه رجوع شود به : تذکرة الاولیاء جلددوم صفحه ۱۱۶-۱۰۸ ونفحات‌الانس صفحه ۱۵۰-۱۴۹ وکشف المحجوب صفحه ۱۹۳-۱۸۹ .

(۱) بسیط الحقیقة کل الاشیاء ولیس بشیئی منها.

(۲)فکل ملیح حسنه من جمالها — معار له بل حسن کل ملیحة (ابن‌فارض)

هرکه را ازموجودات دوست داری چون همه مظاهر جمال اویند اورا دوست داشته‌باشی وبهر چه ازموجودات روی‌آری بدو رو آورده باشی «لمحات حاشیه اشعة اللمعات ص ۵۷» .

اوست وبعبارت دیگر همهٔ دنیا نسبت بخدا درحکم اشعه است نسبت بخورشید[1] واز اینجاست که صوفیه برای رسیدن بحق شخصیت خود را حجابی بزرگ میدانند و کشتن نفس وتطهیر وجود را از آلایشهای ماده برای بازگشت بوطن اصلی باشهپر عشق و سیر در عوالم وجد و بیخودی لازم می‌شمرند تا بمرحلهٔ فنای کامل در ذات خداوند برسند[2] و چون خدا باقی و نامیراست تا ابد باقی مانند که نتیجهٔ فناءِ فی‌الله بقاء بالله است .

اساس این فکر یعنی وحدت وجود ازفلوطین (متوفی ۲۷۰ میلادی) شاگرد آمونیوس ساکاس (متوفی ۲۴۱ م) یکی ازبزرگان حکماست که ازمسیحیت اعراض کرد وطریقهٔ افلاطونیان جدید راکه التقاطی ازفلسفه‌ماوراء طبیعی افلاطون واخلاقیات ووحدت وجود رواقیون واصول ادیان وتصوف شرقی است تأسیس کرد وازخود نیز برآنها مطالبی افزود . درحقیقت این مذهب ازدوعنصر که‌دین وفلسفه باشد ترکیب شده بود وپیروان آن نیز فیلسوفان متدین یا دینداران فیلسوف بودند «وهمین‌فلسفه است که بالاخره یک جهتی شده یعنی عنصر دین در آن غلبه یافته و بنام (فلسفهٔ کنیسه ومسیحیت) ویا دربین مسلمین بنام(علم کلام) و (حکمت اشراق) شیوع کامل یافته است»[3].

در هر حال این فکر برای صوفیان مسلمان که اساس عمل آنان درقرون اولیه

---

(۱) آفتابی در هزاران آبگینه تافته — پس برنگ هر یکی تابی عیان انداخته
جمله یك نوراست امارنگهای مختلف — اختلافی در میان این و ان انداخته

(۲) وکل الذی شاهد ته فعل واحد — بمفرده لکن بحجب الاکنة
اذا ما ازال الستر لم تر غیره — ولم یبق بالاشکال اشکال ریبة

شیخ عطار درذکرمحمد واسع می‌نویسد : «درمعرفت چنان بود که سخن اوست که ما رایت شیئاً الا ورایت الله فیه هیچ چیز ندیدم الا که خدایرا درآن چیز دیدم» تذکرة ص ۴۳ .

(۳) تاریخ تصوف در اسلام ج۲ ص ۱۰۴ وبرای اطلاع بیشتر درسیر وحدت وجود هم رجوع شود باین کتاب .

اسلامی برزهد واعراض از دنیا برای تقرب بخدا و کامیاب شدن در جهان دیگر از طریق راه یافتن بنعیم جاودانی فی مقعد صدق عند ملیک مقتدر بود شور و شوقی خاص ایجاد کرد زیرا بموجب این نظرمیتوانستند بی آنکه بمیرند بحق واصل شوند. برای این وصول بجای حس وعقل از اشراق وشهود وسیر معنوی استفاده شد با این وصف افکار نو افلاطونیان درشرق وخاصه ایران با همت صوفیان بزرگ که مغز را ازقرآن بر گرفته بودند، روح وصفای خاصی یافت واین چاشنی معنوی چنان لطف وحالی بدان داد وجذبه وشوری بوجود آورد که برای صعود بآسمان نردبانها از آن ساخته وسرها در راه آن باخته‌شد که آثارسنائی وعطار ومولوی وحافظ پله های آن نردبان وسرحسین بن منصورحلاج و سهروردی کوچکترین پای‌اندازآنست.

عقیده وحدت وجود واتحاد عاقل ومعقول و گرفتاری‌روح در بند جسم ولزوم تصفیه بدن برای پذیرا شدن فیوضات ربانی از راه تفکر و ریاضت و وجد و مستی روحانی چیزی نیست که مختص بحلاج بوده باشد وعرفای معاصر با او همه مستان این می بوده‌اند، منتها اختلاف آنان با حلاج و سبب مخالفتشان با او بی پروائی فوق‌العادهٔ اووافشاءِ رازاست که دیگران‌درحفظ آن‌مقیدمی‌بوده‌اند تاآنجا که‌ملاحظه میشود صوفیه‌برای‌بیان‌حقائق‌عرفانی وتبلیغ نیات ونظریات‌خود تعبیرات ومصطلحات خاصی بکارمی‌برده‌اند که عوام را از آن نصیبی نباشد و کلمات طوری درمعانی مجازی بسیار دور بکار رود و دو پهلو بلکه چند پهلو و قابل تفسیر باشد که بهانه بدست قشریان وظاهربینان نیفتد وازمزاحمت متشرعین برهند. بعلاوه هرمرشدی مرید را بکتمان اسرار و رموز سخت سفارش می کرده و حتی برای آموختن پاره‌ای نکات امتحاناتی ازمرید بعمل میاورده است[1] ومولوی فرماید:

عارفان که جام حق نوشیده‌اند رازها دانسته و پوشیده‌اند

۱ - رجوع شود به‌تذکرة الاولیاء، ذکر یوسف بن الحسین ص ۲۶۳ جلداول.

هر که را اسرار حق آموختند
مهر کردند و دهانش دوختند

گفت پیغمبر هر آنکه سر نهفت
زود گردد با مراد خویش جفت

تا نگوئی سر سلطان را بکس
تا نریزی قند را پیش مگس

گوش آن کس نوشد اسرار جلال
کو چو سوسن ده زبان افتاد لال[1]

وهمین افشاء راز و بی پرده سخن گفتن است که وقتی حلاج نزد جنید سخن میراند جنید او را ملامت میکند ومیگوید: «من ای پسر منصور در کلام تو فضولی بسیار می‌بینم وعبارات بی‌معنی»[2].

وهم در تذکرةالاولیاء است که: «بزرگی گفت آن شب تا روز زیر دار بودم ونماز می کردم چون روز شد هاتفی آواز داد که **اطلعناه علی سرمن اسرار نا فافشی سرنا فهذا جزاء من یفشی سرالملوک**. یعنی او را اطلاع دادیم بر سری از اسرار خود پس کسیکه سرملوک فاش کند سزای او اینست.

شیخ عطار دراین‌مورد چنین عقیده دارد: «مرا عجب آمد از کسی که روا دارد که از درختی اناالله بر آید ودرخت در میان نه چرا روا نباشد که از حسین اناالحق بر آید وحسین درمیان نه»[3]. تذکرة الاولیاء ص ۱۰۹ جلد دوم

احمد غزالی چنین گوید: «اینجا که عاشق معشوق‌را از او اوتر بود عجایب علایق تمهید افتد تا بجائی رسد که اعتقاد کند که معشوق خود اوست **انا الحق** و **سبحانی ما اعظم شأنی** این نقطه است واگر در عین راندگی وفراق وناخواست‌بود پندارد که ناگزیر آنست ومعشوق اوست» السوانح فی‌العشق ص۱۳-۱۲چاپ‌رنگین

واین مطالب گوئی مضمون اشعاری تازی است که غزالی درصفحه ۳ کتاب خود آورده است:

۱- رجوع شود بمثنوی مجلد اول وسوم وپنجم ۲- تذکرةالاولیاء ذکرجنید بغدادی ص ۱۱

۳- روا باشد اناالحق از درختی چرا نبود روا از نیک بختی

انا من اهوی ومن اهوی انا
نحن روحان حللنا بدنا
نحن مذکنا علی عهد الهوی
یضرب الامثال فی الناس لنا
ایها السائل عن قصتنا
لوتراه لم تفرق بیننا
فاذا ابصرتنی ابصرته
و اذا ابصرته ابصرتنا
نحن فی الآجال سیان اذا
ذهبت مهجته مت انا

هم غزالی فرماید: «اصل عشق از قدم قدم رود. ازنقط یاء یحبهم تخمی در زمین افکند لابل در هم افکندند یاءیحبونه برآمد چون غیرت عشق برآمد تخم همرنگ ثمره بود و ثمره همرنگ تخم، اگر سبحانی یا انا الحقی رفت هم از این نمط بود واصل یاء نقط نطق بود یا نطق خداوند نقط بود بار دعوی علاوه ثمره بود و ثمره عین تخم.» سوانح ص ۳۵ــ۳۴

شیخ عطارازقول شبلی دربارهٔ حلاج چنین می‌آورد: «نقلست که شبلی گفت آن شب بسر گور او شدم وتا بامداد نماز کردم سحرگاه مناجات کردم و گفتم الهی این بندهٔ تو بود مؤمن وعارف و موحد این بلا با او چرا کردی خواب بر من غلبه کرد بخواب‌دیدم که قیامت است وازحق فرمان آمدی که این ازآن کردم که سرما باغیر گفت». ذکر حسین منصور حلاج ص ۱۱۶ ج ۲

وهمین مضمون است که حافظ فرماید:

گفت آن یار کزو گشت سردار بلند
جرمش‌این‌بود که اسرارهویدا میکرد

۸ــ۴۲

انس ــ خوگرشدن با محبت حق

انس درلغت بمعنی خوگرفتن وخرمی است ضد وحشت ونزد صوفیه بریدن دل و وحشت ازجهان وجهانیان است بسبب خوگرفتن با خداوند سبحان.

قال الشیخ رحمةالله تعالی و معنی الانس بالله تعالی الاعتماد علیه والسکون الیه والاستعانة به ولایتهیاء ان یعبرعنه باکثرمن هذا والانس بالله لعبد قدکملت طهارته و صفا ذکره واستوحش من کل مایشغله عن الله تعالی فعند ذلک آنسه الله تعالی به .ا للمع ص ٦٥

انس و هیبت دو حالتست از احوال صعالیک طریق حق وآن آنست که چون حق تعالی بدل بندهٔ تجلی کند بشاهد جلال نصیب وی اندر آن هیبت بود وبازچون بدل بنده تجلی کند بشاهد جمال نصیب اندر آن انس باشد تا اهل هیبت از جلالش برتعب باشند واهل انس ازجمالش برطرب .

وشیخ من گفتی رح عجب دارم از آنکه گوید که انس با حق ممکن نشود از پس آنکه گفتست : **و اذا سألک عبادی عنی فانی قریب .**

(سورهٔ ۲ آیه ۱۸۰)

یا عباد لاخوف علیکم الیوم ولا انتم تحزنون .

(سوره ٤۳ آیه ٦۸)

ولامحاله بنده چون این فضل بیند ورا دوست گیرد و چون دوست گرفت انس گیرد از آنچه از دوست هیبت بیگانگی بود وانس یگانگی وصفت آدمی اینست که با منعم انس گیرد واز حق بما چندین نعمت وما را بدو معرفت محال باشد که ما حدیث هیبت کنیم . (کشف ص ٤۹۰ تا ٤۹۲)

الانس ارتفاع الحشمة مع وجود الهیبة . (جنید) اللمع ص٦٦ مصباح ٤۲۲ شرح تعرف جلد ۳ ص١٦٠ .

انس گستاخی کردن دوست است بادوست (ذوالنون) شرح تعرف جلد۳ص١٦٢ .

مارستانی را پرسیدند که انس چیست گفت شاد بودن دل است بدوست . شرح تعرف جلد ۳ ص ١٦۳

انس آن باشد که ترا از تو وحشت گیرد. (شبلی) مصباح ۴۲۲.

شرح تعرف جلد ۳ ص ۱۶۳

سئل الشبلی رحمه‌الله عن الانس فقال وحشتک منک ومن نفسک ومن الکون.

اللمع ص ٦٦

انس عبارت است از التذاذ باطن بمطالعهٔ کمال جمال محبوب، ذوالنون گوید: الانس انبساط المحب مع المحبوب. مصباح ۴۲۲-۴۲۱

ما محرمان خلوت انسیم غم مخور　　　با یار آشنا سخن آشنا بگو

۲۸۷-۴۱۵

بار امانت - عشق

مراد حافظ از استعمال بار امانت اشاره است بآیه کریمه ۷۲ ازسوره ۳۳ بدین شرح: **انا عرضنا الامانة علی السموات و الارض و الجبال فابین ان یحملنها واشفقن منها و حملها الانسان انه کان ظلوما جهولا.**

بعضی کلمه امانت را ولایت دانسته اند. متشرعین قرآن وصلوة و عرفای صاحبدل آنرا عشق تفسیرمیکنند چه امانت الهی در جانهای پاك و قلوب تابناك است وعشق است که خاص آدمی است ودیگر موجودات از آن بی‌بهره‌اند.

شیخ نجم‌الدین رازی در مرصاد العباد امانت را معرفت میداند که انسان آنرا عاشقانه بر دوش جان میکشد و چنین می‌نویسد: «چون در نبات ارواح نورانی حرارتی که پایهٔ محبت است و کدورتی که خمیر مایهٔ تواضع و عبودیت است اندك بود وبکمال نبود بار امانت معرفت نتوانست کشید. مجموعه‌ای می‌بایست ازهردو... تا بار امانت را مردانه و عاشقانه در دوش جان کشد».

حافظ فرماید :

خرابتر ز دل من غم توجای نیافت
که ساخت در دل تنگم قرار گاه نزول
۳۰۶ ـ ۲۰۸

عرفا میگویند معرفت و ولایت همه از انوار عشق‌اند و حافظ در ابیات ذیل نیز تلویحاً بآیهٔ مزبور اشاره می کند :

جلوه‌ای کردرخت دیدملک عشق نداشت
عین آتش شد از این غیرت و بر آدم زد
۱۵۲ ـ ۱۰۳

فرشته عشق نداند که چیست ای ساقی
بخواه جام و گلابی بخاک آدم ریز
۲۶۶ ـ ۱۸۰

آسمان بار امانت نتوانست کشید
قرعهٔ کار بنام من دیوانه زدند
۱۸۴ ـ ۱۲۵

پیر ـ پیشوای صوفیان

پیر در لغت بمعنی سپید موی است و ترکیب پیرسر و پیران سر وپیرانه سر باین مناسبت است :

فردوسی گوید :

نبینی کزین بی هنر دخترم
چه رسوائی آمد به‌پیران‌سرم
(از داستان بیژن ومنیژه) شاهنامه ص ۱۰۸۹ چاپ بروخیم

که را آمد این پیش کامد مرا
که فرزند کشتم به پیران سرا
(از داستان رستم و سهراب) ص ۵۱۰

کس از مادران پیر هر گز نزاد
وزان کس که زاید نشاید نژاد
(ازداستان زال ورودابه) ص۱۵۵

چنان شاد شد شاه کابلستان ز پیوند خورشید زابلستان
که بیجان شده باز یابد روان و یا پیر سر مرد گردد جوان

(ص ۲۱۵ از همان داستان)

حافظ هم بدین معنی گوید:

اگر آن طایر قدسی ز درم باز آید عمر بگذشته به پیرانه سرم باز آید

۲۳۶ - ۱۵۹

اینکه پیرانه سرم صحبت یوسف بنواخت اجر صبریست که در کلبهٔ احزان کردم

۳۱۹ - ۲۱۸

اما پیر دراصطلاح صوفیان بمعنی پیشوا ورهبری است که سالک بی‌مدد آن بحق واصل نمیشود و الفاظ قطب و شیخ و مراد و ولیّ وغوث نزد صوفیه همه‌بهمین معنی استعمال شده است.

بجز طایفهٔ اویسیان که بنقل شیخ عطار چون اویس قرن در حجر نبوت پرورش یافته خود را محتاج به پیر نمیدانند[1] نزد سایرفرق صوفیه پیر دارای‌اهمیت بسیاراست وخرقه پوشیدن ازدست پیراست که قدم اول ورود بدائره تصوف محسوب میشود وبودن شخص را دریکی از سلاسل صوفیه مشخص میسازد.

پیر در تصوف قطب دائرهٔ امکان و متصدی تربیت و تهذیب سالک و ایصال او بحق است و از این رو دستور او بی‌چون وچرا درهرباب مطاع ومتبع است چنانکه ابونصرسراج گوید: «**المراد العارف الذی لم یبق له ارادة وقد وصل الی النهایات و عبر الاحوال والمقامات والمقاصد والارادات فهو مراد ارید به ما ارید ولایرید الاما یرید**» اللمع ص ۳۴۲.

---

۱ - تذکرة الاولیاء ج ۱ ص ۲۱ ذکر اویس قرن.

پس بهر دوری ولیّ یی قائم است | تا قیامت آزمایش دائم است
پس امام حی قائم آن ولی است | خواه از نسل عمر خواه از علی است
مهدی و هادی ویست ای راه جو | هم نهان وهم نشسته پیش رو

(مثنوی خاور ص ۹۱)

آن رهی که بارها تو رفته یی | بی قلاووز اندر آن آشفته یی
پس رهی راکه نرفتستی تو هیچ | هین مرو تنها ز رهبر سر مپیچ
هر که او بی مرشدی در راه شد | او ز غولان گمره و در چاه شد

(مثنوی خاور ص ۵۹)

شیخ عطار نیز درمنطق الطیر باهمیت مقام و لزوم پیر کراراً اشاره کرده است ازجمله درمقالت پانزدهم در رفتن مرغان بجانب سیمرغ گوید:

برد سیمرغ از دل ایشان قرار | عشقشان درجان یکی شدصدهزار
عزم ره کردند عزمی بس درست | راه کردن را باستادند چست
جمله گفتند این زمان مارا بنقد | پیشوائی باید اندر حل و عقد
تا بود در راه ما را رهبری | زانکه نتوان ساختن ازخودسری
درچنین ره حاکمی باید شگرف | بو که بتوان رست ازاین دریای ژرف
حاکم خودرا بجان فرمان کنیم | نیك و بدهرچ اوبگویدآن کنیم

(ص ۱۰۷ چاپ دکتر مشکور تبریز)

و در داستان شیخ صنعان اطاعت مطلقه از پیر را بدینصورت بیان میکند:

چون مرید شیخ آمد باز جای | دید ازشیخش تهی خلوت سرای
باز پرسید از مریدان حال شیخ | باز گفتندش همه احوال شیخ
کز قضا او راچه شاخ آمد ببر | وز قدر او را چه کار آمد بسر

موی ترسائی بیك مویش ببست | راه بر ایمان بصد سویش ببست
چون مرید این قصه بشنید ازشگفت | روی چون زر کرد وزاری در گرفت
با مریدان گفت ای تر دامنان | در وفا داری نه مردان نه زنان
شرمتان باد آخر این یاری بود | حق گزاری و وفا داری بود
چون نهاد آن شیخ بر زنار دست | جمله را زنار می بایست بست
هر که یار خویش را یاور شود | یار باید بود اگر کافر شود

(صفحه ۹۹ ـ ۹۸)

از طرف دیگر با توجه باصل وحدت وجود و اتحاد عاشق و معشوق خواندن منطق الطیر و نتیجه نهائی آن انسان را باین فکر سوق میدهد که مراد عطار از ذکر اینکه تنها سی مرغ ازصد هزاران مرغ بحقیقت واصل شدند و سیمرغ را در خود یافتند شاید اینست که ازهزاران سالك تنها چند نفر بحد کمال میرسند و برؤیت حقیقت در درون خود موفق میگردند وبعبارت دیگر لایق پیشوائی می‌شوند زیرا پیر باید خود از واصلان باشد وباین‌ترتیب بتعبیر دیگرمیتوان سیمرغ را از القاب پیرومرشد کامل نیز دانست وخود عطار درتذکرةالاولیاء نیزضمن بیان القاب مشایخ صوفیه عناوینی ازقبیل شاهباز طریقت ـ شاهین حقیقت بکار برده است .

توجه بمعنی لغوی سیمرغ و تطورآن نیز خالی از فایده نیست : «در اصل سین مرغ پهلوی **Sên-murv** ونیز پهلوی **Sênêmurûk** (یادگار زریران ٦٤) هندی باستان **Çyênâ** (باز) . در فروردین یشت بند ۹۷ آمده : «فروهر پاکدین **Saêna** پسر اهوم‌ستوت را می‌ستاییم ، نخستین کسی که با صد پیرو دراین سرزمین ظهور کرد» در کتاب هفتم دینکرد فصل ششم بند ٥ آمده : « در میان دستوران در بارهٔ سئنه گفته شده‌است که‌اوصد سال پس ازظهوردین (زرتشت) متولد شد ودویست

سال پس از ظهور دین در گذشت ...» و نیز در دینکرد کتاب نهم فصل ۲۴ بند ۱۷ وی از شاگردان زرتشت معرفی شده.

محققان کلمهٔ سئنه را در اوستا بشاهین وعقاب ترجمه کرده‌اند و بی‌شک بین دو مفهوم سئنه اوستائی و سیمرغ فارسی، یعنی اطلاق آن بر مرغ مشهور و نام حکیمی دانا رابطه‌ای موجود است. میدانیم که در عهد کهن روحانیان و مؤبدان علاوه بر وظایف دینی شغل پزشکی میورزیدند بنا بر این تصور میشود یکی از خردمندان روحانی عهد باستان که نام وی سئنه از نام پرندهٔ مزبور اتخاذ شده بود سمت روحانی مهمی داشته که‌انعکاس آن بخوبی دراوستا آشکار است وازجانب‌دیگر وی بطبابت و مداوای بیماران شهرت یافته بود بعدها سئنه (نام روحانی مذکور) را بمعنی لغوی خود «نام مرغ» گرفتند وجنبهٔ پزشکی اورا در اوستا بدرختی که آشیانهٔ مرغ سئنه است درخدا ینامه وشاهنامه بخود سیمرغ دادند».

(ص ۱۲۱۱ ذیل برهان قاطع دکتر معین با حذف وتلخیص)

در آئین مهر پرستی نیز چون هفت وادی سلوک صوفیه[1] مدارج روحانی هفت طبقه است ودارنده بزرگترین مقام عقاب نامیده میشود.[2]

نکتهٔ دیگر نیز در کلمهٔ سیمرغ نهفته است و آن دور بودن از دسترس عامه مردم ولامکانی وبی‌نشانی اوست که درنتیجه، وصول‌بدان وخویشتن را مظهر اویافتن آنچنان که سی‌مرغ یافتند وبدرجهٔ کمال رسیدند کار هر سالکی نیست.

بحث در مسلک و پیر حافظ

گروهی عقیده دارند که پیر، و ولی واقعی کسی‌است که برولایت خودآگاه

۱ ـ منطق‌الطیر ص ۲۲۷ ۲ ـ رک ایران نامه ج ۳ ص ۴۶۹.

باشد یعنی بداند که از نجات یافتگان ورستگاران است وهیچکس را پیش از رستخیز چنین یقینی ممکن نیست حاصل شود بنابراین هر که اظهار ولایت کند وخویشتن را پیر بداند و بنامد مدعی است[۱].

عده‌ای دیگر میگویند اگر ایمنی از عاقبت کار هم با عنایات ربانی و بنور ایمان برای کسی دست دهد آگاهی براینکه بمرتبه ولایت و پیری رسیده موجب عجب او خواهد شد وعجب با ولایت منافات دارد ومخالفین این طرز تفکر در مقام جواب اظهارمیدارند که فضل‌وعنایت حق، پیر را بمقام وارزش خود واقف واز عجب ولغزش مصون میدارد[۲].

بدلائل مزبور و هم بر اثر فسادی که در قرن هشتم بر غالب شئون ایران حکمفرماست‌وشاید بعلل غیرمعلوم‌دیگر‌ظاهراً حافظ‌درعمرخویش پیری‌نیافته‌وجای بجای در دیوانش بتأسف واندوهی که ازاین رهگذر دارد میتوان برخورد ازجمله در ابیات ذیل :

رندان تشنه لب را آبی نمیدهد کس — گوئی‌ولی‌شناسان رفتند از این ولایت
دراین شب سیاهم گم گشت راه مقصود — از گوشه‌ای‌برون‌آی‌ای کوکب هدایت
از هرطرف که رفتم جز وحشتم نیفزود — زنهار ازین بیابان وین راه بی نهایت

۹۴ – ۶۵

ایضاً :

گداخت جان که شود کاردل تمام ونشد — بسوختیم درین آرزوی خام و نشد
بکوی عشق منه بی دلیل راه قدم — که من بخویش نمودم صد اهتمام و نشد
فغان که در طلب گنج نامه مقصود — شدم خراب جهانی ز غم تمام و نشد

۱ – دردم نهفته به‌ز طبیبان مدعی– باشد که از خزانه غیبش دوا کنند (حافظ)۱۹۶–۱۳۳

۲ – تاریخ تصوف ۲۴۰–۲۳۷.

دریغ و درد که در جست و جوی گنج حضور بسی شدم بگدائی بر کرام و نشد

۱۶۸ - ۱۱٤

سرز حسرت بدر میکده‌ها بر کردم چون شناسای تو در صومعه یک پیر نبود

۲۰۹ - ۱٤۲

ی آنکه ره بمشرب مقصود برده‌ای زین بحر قطره‌ای بمن خاکسار بخش

۲۷۵ - ۱۸٦

نکتهٔ دیگری که باید در این مورد (یعنی پیر برنگزیدن حافظ) در نظر داشت آن است که انتخاب مرشد و پیر و خانقاه نشینی و خرقه پوشی و ورزیدن معاملاتی را که خاص صوفیه است نمیتوان از حافظ انتظار داشت زیرَ حافظ با صوفیه ظاهرساز ریاکار و پیران مرید طلب دکاندار زمان خود مخالف بوده و همه جا در اشعار خویش بدانها تاخته و ببدی و زشتی یادشان کرده است[1] و هم‌آهنگ این حملات بصوفیه بخرق ظواهر و عادات و رسوم پرداخته بجای پیر طریقت، پیرمغان و پیر باده فروش را نشانیده و نور خدا را در خرابات مغان دیده و از خانقاه به میخانه روی نهاده است.

از طرف دیگر غالب غزلیات او بشیوه صوفیان سروده شده و از مصطلحات خاص صوفیه مشحون است و سوز و گداز و رقت و حالی که در اشعار دیده میشود مظهر سوز و حال گوینده آنهاست و نشانهٔ اینکه از دل برخاسته تا لاجرم بر دل نشسته است بنابراین تناقضی پیش میآید و چاره‌ای نمی‌ماند مگر آنکه حافظ را از صوفیه اما ملامتی یا متمایل بدین فرقه بخوانیم و حتی از راغبین بشیوه قلندران ملامتی بدانیم.

ملامتیه فرقه‌ای از صوفیه‌اند که قبل از قرن پنجم هجری نام گرفته‌اند پیشوای این گروه ابوصالح حمدون بن احمدبن عمارة القصار است که بمذهب ثوری و در

---

۱ - رجوع شود بمبحث صوفی.

طریقت مرید ابوتراب نخشبی و علی نصرآبادی بود و گاهی این قوم را بلقب پیشوایشان قصاریه خوانده‌اند.

صوفیان ملامتی عقیده داشتند که قبول و توجه خلق، سالک را از راه باز میدارد و مغرور و بجلب خاطر مردم مشغول میسازد و در نتیجه از توجه بحق و عنایات او محروم میماند پس طریق آن است که جز باخلاص و محبت خدای بهیچ کس و هیچ چیز نیندیشد، بخوش آمد و بدآمد مردمان پشت پا بزند و بخاطر سلامت باطن تن بملامت خلق بدهد و با تحمل تحقیر واستخفافی که باو روا میدارند غرور نفس را درهم بشکنند و خلاصه آنکه بجای توجه بخرقه و سجاده و خانقاه و سبحه بتهذیب نفس وصفای درون بپردازد.

احمد غزالی هنگام بحث درعشق می‌نویسد که: «کمالش ملامتست و ملامت سه روی دارد: یك روی درخلق و یك روی درعاشق و یك روی درمعشوق، آنروی که در خلق دارد، صمصام غیرت معشوق است تا باغیار ننگرد و آنروی که در خود دارد صمصام غیرت وقت است تا بخود باز ننگرد و آنروی که درمعشوق دارد صمصام غیرت عشق است تا قوت هم ازعشق خورد وبسته طبع نگردد واز بیرونش هیچ چیز در نیاید.

ملامت خلق برای آن بود تا اگر یك سر موی از درون او یا ازبرون تنفسی دارد یا متعلقی منقطع شود...

این گوی ملامتست و میدان هلاك — وین راه مقامران با زندهٔ پاك

مردی باید قلندری دامن چاك — تا بر گذرد عیار وار و چالاك

بطمع کار از اغیار بر گردد و روی در کار آرد و باك ندارد

هل تا بدرند پوستینم همه پاك — از بهر تو ای یار، عیار و ناپاك

درعشق یگانه‌باش ازخلق چه‌باک — معشوقه ترا و برسر عالم خاک»

سوانح ص ٦ــ ٥

حمدون قصار پیر ملامتیان گوید : «باید که تا علم حق تعالی بتو نیکوتر از آن باشد که علم خلق یعنی باید که اندر خلا با حق تعالی معاملت نیکوتر از آن کنی که اندرملا با خلق ، که حجاب اعظم ازحق شغل دل تست با خلق[1].»

شیخ‌الاسلام سهروردی درباب‌هفتم کتاب خود که‌اختصاص بشرح‌احوال ملامتیه دارد درتعریف ملامتی چنین می‌نویسد : «**الملامتی هو الذی لایظهر خیراً و لایضمر شراً وشرح هذا هو ان الملامتی تشربت عروقه طعم الاخلاص و تحقق بالصدق فلایحب ان یطلع احد علی حاله واعماله**»
(عوارف المعارف در هامش احیاءالعلوم ص ۱۵۹ ــ ۱۵۸ چاپ مصر)

ملامتیه ظاهراً مقید بلباس خاص نبوده‌اند واز هروضع و گفتار و کرداری که توجه مردم را بحال آنان جلب کند یا بوی ریا دهد حذر میکرده‌اند حتی بعضی از حضور درمجلس سماع‌خودداری کرده‌اند تامبادا ازوجد وحالشان‌مردم پی‌باحوالشان ببرند چنانکه سهروردی آورده است : «**حکی ان بعض الملامتیة استدعی الی سماع فامتنع فقیل له‌فی ذلک فقال لانی ان حضرت یظهر علی وجد ولااوثر ان یعلم احد حالی**» عوارف‌المعارف ص ١٦٦

گروهی از ملامتیان که بی‌باک‌تر وتندروتراند وقلندریه نامیده میشوند[2] پا را فراتر نهاده نه‌تنها حالات وعبادات خودرا چون‌سایرملامتیه ازخلق پنهان میدارند بلکه پشت پا بتمام رسوم زده به‌تخریب بنیان عادات وآداب می‌پردازند و در حالی که در دل جز صفا و اخلاص و عشق بحق چیز دیگر ندارند الفاظ را در معانی و منظورهائی که خلاف دلالت ظاهری آنهاست بکار می‌برند و با تعبیرات خاص خود

---

۱ ــ کشف‌المحجوب هجویری ص ۲۲۸

۲ ــ برای اطلاع بیشتر رجوع شود بکلمهٔ قلندر

ترکیبات وعبارات را برای رساندن معانی باریك ولطیف آنچنان استخدام واستعمال می کنند که اگر کسی آشنا بشیوه آنان نباشد بتحیر وتعجب دچارمیشود وازدرك مراد عاجز می‌ماند و بر حسب استعداد خود زمام مطلب را بدست تخیل می‌سپرد تا آنچه‌راعقل وبصیرت از ادراکش عاجز مانده‌اند وهم وخیال بصورتی حل‌وفصل کنند و تعبیرات عجیب و غریبی که از اشعار حافظ بعضی ایرانیان بخصوص هند نشینان کرده‌اند ساخته این کارگاه است و حتی حملاتی که اخیراً پاره‌ای از دین سازان و پیروان کم مطالعه وپرمدعای آنان بمضامین اشعار حافظ برده‌اند ناشی ازعدم‌آشنائی ایشان بشیوه بیان لسان‌الغیب است که براساس خرق آراءِ عامه در بسیاری از عقاید وآداب (برسم قلندریه) تکیه دارد.

عامه مردم وپیشوایان دینی آنان نور خدا را در کعبه میدانند وصوفی طریق تجلی آنرا صومعه وخانقاه می‌پندارد اما حافظ با قدرت وشهامت بجای کعبه وخانقاه، خرابات مغان را بر می گزیند ونور خدارا درآنجامی‌یابد وحتی تأکید می کند که این چنین نوری را از آنچنان جائی می‌بینند:

در خرابات مغان نور خدا می‌بینم این‌عجب‌بین که چه‌نوری ز کجا می‌بینم

۳۵۷ ـ ۲۴۵

برای خود خانهٔ کعبه وزیارت آن اهمیتی قائل نیست دیدار صاحب خانه را ولو در جای دیگر مهم میداند.

جلوه برمن‌مفروش ای ملك‌الحاج که‌تو خانه می‌بینی و من خانه خدا می‌بینم

۳۵۷ ـ ۲۴۵

وصال را مقصود غائی ومسجد ومیخانه را دو راه بی‌تفاوت معرفی میکنند:

غرض زمسجد و میخانه‌ام وصال شماست	جز این خیال ندارم خدا گواه من است

۵۳ ـ ۳۸

مسجد و کنشت هر دو را خانهٔ عشق میداند و هشیار و مست را طالب یار میخواند:

همه کس طالب یارند چه هشیار و چه مست	همه جا خانهٔ عشق است چه مسجد چه کنشت

۸۰ ـ ۵۶

آستانه پیرمغان را مأمن وفا و وجود اورا کانون عشق وصفا میداند و در اینکه مرشد کسی پیرمغان باشد یا پیر دیگری تفاوتی واشکالی نمی‌بیند :

حافظ جناب پیرمغان مأمن وفاست	درس حدیث عشق بر او خوان و زو شنو

۴۰۶ ـ ۲۸۱

گر پیر مغان مرشد من شد چه تفاوت	در هیچ سری نیست که سرّی ز خدا نیست

۶۹ ـ ۴۹

اشعاری که آورده شد نمونه کوچکی از تعبیرات حافظ بر شیوهٔ قلندران ملامتی است که نمودار گرایش او بآراء این فرقه نیز میتواند بود و برای ملاحظه شواهد دیگر باید بدیوان خواجه مراجعه کرد زیرا سراسر اشعار عمیق حافظ بدین شیوه سروده شده و اگر کسی بخواهد تمام شواهد را ذکر کند حقاً باید قسمت اعظم دیوان حافظ را بشهادت بطلبد .

از بحثی که گذشت چند نکته نمودار میشود : نخست اینکه حافظ صوفی واقعی است و با ناصوفیان ظاهرساز مخالف است و همه جا آنانرا ملامت میکند .

دوم اینکه بآراء و عقاید ملامتیه خاصه قلندران ملامتی گرایشی دارد و اساس کارش بر تخریب بنیان قیود و فروعی است که اصول را تحت الشعاع قرار داده است و بدینجهت :

اولا ـ تعبیراتش خاص و برشیوهٔ قلندریه است بشرحی که گذشت .

ثانیاً ـ چون ناشناخته ماندن و تظاهر نکردن از اصول مسلمهٔ عقاید صوفی ملامتی است ظاهراً حافظ پیری را نشناخته و اگر هم خود بدرجهٔ مرادی رسیده بوده است ممکن است بدلیل مزبور آشکار نکرده باشد .

در اشعار حافظ ترکیبات مختلفی از پیر بکار رفته که بیش از همه پیر مغان است وجز آن پیر میفروش و پیرخرابات و پیر خرابات پرور و پیر پیمانه کش که غالب این ترکیبات چنانکه گذشت بشیوهٔ ملامتیه وباسلوب مصطلحات قلندری‌است که برای‌نمونه ازهرترکیب بیتی‌آورده میشود وبقیه را باصل دیوان‌حوالت میدهد:

پیر مغان

بندهٔ پیر مغانم که ز جهلم برهاند | پیر ما هرچه کند عین عنایت باشد[1]

۱۰۸ ـ ۱۵۸

پیرمی‌فروش

هرگز بیمن عاطفت پیر می فروش | ساغر تهی نشد ز می صاف روشنم[2]

۲۳۵ ـ ۳۴۳

پیر گلرنگ

پیر گلرنگ من اندرحق ازرق‌پوشان | رخصت خبث نداد ارنه حکایتها بود

۱۳۸ ـ ۲۰۳

پیرطریقت

نصیحتی کنمت یادگیر ودرعمل آر | که این حدیث زپیرطریقتم یاداست

۲۷ ـ ۳۷

۱ ـ همچنین درغزلیات شماره ۱-۱۴۲-۳۲۱-۳۴۳-۳۵۳-۳۵۸-۴۰۶ وعده‌ای‌دیگر ازغزلیات

۲ ـ همچنین در غزل‌های شماره ۱۰۰-۱۷۵

پیر صحبت

نخست موعظه پیر صحبت این حرف است که از مصاحب ناجنس احتراز کنید

۲۴۴ - ۱۶۵

پیر دردی کش

پیر دردی کش ما گرچه ندارد زر و زور خوش عطابخش وخطا پوش خدائی دارد

۱۲۳ - ۸٤

پیر خرابات

بجان پیر خرابات و حق صحبت او که‌نیست درسر من جز هوای خدمت او

٤۰۵ - ۲۸۰

پیر پیمانه‌کش

پیر پیمانه کش من که روانش خوش باد گفت پرهیز کن ازصحبت پیمان‌شکنان

۳۸۷ - ۲۶۷

انواع پیر و نسبت در طریقت

نزد صوفیه که همه را جلوه‌ای از ذات حق میدانند رنگ پوست ونسب ونژاد مطلقاً ملاک اعتبار نیست ونسبتی که درطریقت معتبراست ، نسبتی است که صوفی را به پیری ومرشدی مسلم برساند واین پیر یا پیر خرقه است یا پیر صحبت .

پیر خرقه کسی‌است که سالک نخستین‌بار از دست اوخرقه پوشیده وبوسیلهٔ او لیاقتش برای ورود بجرگهٔ صوفیان با این عمل تصدیق شده است . پیرخرقه نزد صوفیان دارای اهمیت بسیار وخرقه پوشیدن از دست پیران بزرگ نشانه اعتبار و موجب افتخار است چنانکه پاره‌ای از بزرگان صوفیه برای مزید افتخار و تبرک از دست چند پیر خرقه پوشیده وآنرا خرقهٔ تبرک نام نهاده‌اند .

در طرائق الحقائق وذیل مصباح الهدایه درباره انواع خرقه و انتساب مریدان بمشایخ چنین آمده است :

باید دانست که انتساب مریدان بمشایخ بسه طریق است :

۱ ـ خرقه .

۲ ـ تلقین ذکر .

۳ ـ خدمت وصحبت وتأدیب .

اما خرقه بر دو قسم است :

۱ ـ خرقهٔ ارادت که جز از یک شیخ ستدن روا نباشد .

۲ ـ خرقهٔ تبرک که ممکن است ازمشایخ بسیار برای تبرک بگیرند .

(نفحات الانس بنقل از مناهج العباد الی المعاد تألیف شیخ سعیدالدین فرغانی ـ طرائق الحقایق ص ۱۳۱ـ۱۳۵ـ ذیل مصاحب الهدایة صفحه ۲۱)

سهروردی دراین باره چنین می نویسد: «**اعلم ان الخرقة خرقتان خرقة الارادة وخرقة التبرك والاصل الذى قصده المشايخ للمريدين خرقة الارادة و خرقة التبرك تشبيه بخرقة الارادة فخرقة الارادة للمريد الحقيقى وخرقة التبرك للمتشبه ومن تشبه بقوم فهومنهم.**» عوارف المعارف ص ۲۱۱

شیخ آذری[۱] در کتاب جواهر الاسرار درمعرفت خرقه واقسام آن چنین گوید : «معنی خرقه ظل ولایت است والباس او علامت قبول شیخ وقبول شیخ علامت قبول حق و اقسام خرقه پنج است : اول خرقهٔ توبه ، دوم خرقه ارادت و آن بعد از تأکید اعتقاد مرید است که شیخ بنور بصیرت حسن ظن مرید را دریابد و صدق ارادت او را درطلب حق مشاهده نماید ، سیم خرقهٔ تبرک و آن لازم نیست که دوخته باشد ،

۱ ـ نورالدین حمزه بن علی بن عبدالملك طوسی بیهقی متخلص به آذری است که در اواخر عمر تصوف اختیار کرده ودر ۸۶۶ وفات یافته است .

چهارم خرقهٔ تصرف و آن خرقه‌ایست بجهة مرید برنگی و هیأتی که حاکی احوال او باشد در خشونت و نعومت، پنجم خرقه ایمان چون شیخ در مرید آثار تکمیل مشاهده نماید اورا خلعت پوشاند علامت آنکه ترا در تربیت و هدایت وارشاد خلق مأذون گردانیدیم و از فواید خرقه یکی تغییر عادت است چه معنی خرقه احاطهٔ ظل ولایت است مراطفال را حفظاً عن شیاطین الجن والانس چنانکه مرغ بچگان خود را در زیر بال گیرد.» حاشیه طرائق ص۱۳۶

عزالدین محمود کاشانی درانواع خرقه چنین مینویسد: «وخرقه بر دو نوع است خرقهٔ ارادت و خرقهٔ تبرك خرقه ارادت آن است که چون شیخ بنفوذ نور بصیرت وحسن فراست در باطن احوال مرید نگردد ودر او آثار حسن سابقت تفرس کند و صدق ارادت او در طلب حق مشاهدت نماید ویرا خرقه پوشاند تا مبشر او گردد بحسن عنایت الهی در حق او ودیدهٔ دلش باستنشاق نسیم هدایت ربانی که خرقه متحمل آن بود روشن گردد همچنانکه دیدهٔ یعقوب از نسیم قمیص یوسف بینا گشت.

واما خرقه تبرك آن است که کسی برسبیل حسن‌الظن ونیت تبرك بخرقهٔ مشایخ آن را طلب دارد .... و وصیت آن مرید بدوچیز کنند: یکی ملازمت احکام شریعت دوم مخالطت اهل طریقت چه ممکن بود که بمخالطت ایشان جنسیتی دیگر حاصل کند وقابل خرقهٔ ارادت گردد پس خرقه ارادت ممنوع بود الا از اصل ارادت وارباب صدق عزیمت وخرقه تبرك مبذول باشد درحق هر که با مشایخ حسن‌الظنی دارد ....

وبعضي براين دو، خرقهٔ ولایت زیاد کرده‌اند و آن آنست که‌چون شیخ درمرید

آثار ولایت وعلامت وصول بدرجهٔ تکمیل وتربیت مشاهده کند و خواهد که او را به‌نیابت و خلافت خود نصب کرده بطرفی فرستد و او را در تصرف و تربیت خلق مأذون گرداند وی را خلعت ولایت و تشریف عنایت خود پوشاند تا مدد نفاذ امر او وموجب سرعت مطاوعت خلق گردد. مصباح ص ۱۵۰

اگر کسی از پیری خرقه پوشد آنرا خرقهٔ اصیل دانند و دیگران را خرقهٔ تبرك نام کنندوچون از راه معنی درنگری‌چون همه‌یکی‌اند همه دستها یکی‌باشد و همه‌نظرهایکی وخرقه‌ها همین حکم دارد. اسرارالتوحید ص ٥٤

حافظ نیز باین رسم خرقه گرفتن ازدست پیر در بیت ذیل اشاره کرده است:

چندان بمان که خرقهٔ ازرق کند قبول بخت جوانت از فلك پیر ژنده پوش

۱۹۳–۲۸۵

اما پیر صحبت عبارت از پیری است که عهده‌دار تربیت وتعلیم وتلقین ذکر و ایصال صوفی بحق است و همواره با سالك مصاحبت و اقوال وافعالش را تحت مراقبت دارد و دراصطلاح متأخران پیر دلیل آمده است باعتبار دلالت بخیروحق وراهنمائی و رهبری او[1] و پیر طریقت در مطلق پیر استعمال میشود.

حافظ از هر دو پیر در ابیات زیر نام برده است:

نخست موعظهٔ پیرصحبت این‌حرف است که از مصاحب ناجنس احتراز کنید

۱۶۵–۲۴۴

نصیحتی کنمت یاد گیر و درعمل آر که این حدیث زپیر طریقتم یاداست

۲۷–۳۷

۱ – راجع به‌پیر وانواع آن و کیفیت قبول افراد درسلك صوفیان وآداب بلکه بدعتهائی که امروز پاره‌ای ازمستصوفان‌دراین باره مقرر داشته‌اند وغالباً بی‌اساس وبر مبنای‌سودجوئی است رجوع شود بکتاب (استوار) ازکیوان قزوینی.

اسرارالتوحید در اهمیت انتساب به پیران چنین می‌نویسد :

« و از این است که صوفیان چون درویشی را ندانند چون درخانقاهی آید یا خواهد که با جمعی از درویشان هم صحبت شود از وی پرسند که پیر صحبت تو که بوده است و خرقه از دست که داری و این دو نسبت درمیان این طایفه نیك معتبر بود وخود درطریقت نسب این هر دو بیش نیست وهر که را این دو نسب به‌پیری که مقتدا بود درست نشود او را ازخود ندانند وبخود راه ندهند» ص ۵۲

بنابراین سلسلهٔ طریقت نزدصوفیه اعتباری‌تمام‌دارد واین امر بروش اخباریون وارباب حدیث بسیارشبیه‌است که دراخبار واحادیث نظم و ربط سلسلهٔ اسناد ومنتهی شدن آنرا بوسیله ثقات بصاحب حدیث معتبر میدانند و شك نیست که صوفیه در برقراری این رسم هم بروش ارباب حدیث وتقلید از آنان‌نظر داشته‌اند وهم‌بدینوسیله خواسته‌اند از ورودمردمان ناباب وفاقد اهلیت ممانعت کنند .

سند خرقه پاره‌ای از سلاسل صوفیه

چنانکه ذکرشد هرسالکی پس از طی مراحل دشوار بپوشیدن خرقه ازدست پیر نائل میآید لذا برای حفظ این آداب و رعایت شروط مقرر همواره سلسله ارتباط مریدی ومرادی باید معلوم ومتصل باشد تا بمرشد نخستین که بنا بحدیث ام خالد[۱] حضرت رسول‌اکرم ویابروایت دیگرحضرت‌امیرالمؤمنین یاحضرت‌رضا(ع) یا انس بن مالك‌اند برسد[۲].

طرائق‌الحقایق‌دراین‌باره مفصلا‌بحث‌کرده ورشته ارتباط خرقه چهارده سلسله مختلفه صوفیه را بتفصیل ذکر کرده است و حاصل آن این است که تمام سلاسل

---

۱ ـ رجوع شود به‌کیفیت خرقه پوشی در کلمه خرقه .

۲ ـ طرائق جلد اول ص ۱۳۶ ببعد ومقدمه مصباح ص ۳۰ ومقدمه ابن خلدون ص ۳۳۲ چاپ مصر .

چهارده گانه بمعروف کرخی منتهی میشود و معروف از دست حضرت علی بن‌ـ موسی‌الرضا(ع) امام هشتم خرقه پوشیده و بتکمیل سالکان طریق و نشر حقایق مأذون گردیده است و از اینجهت سلسله معروفیه بام‌السلاسل اشتهار یافته است ولی این موضوع محل اختلاف ودر آن گفتگو بسیار است که مجال ذکر آنها نیست وفقط برای مختصر اطلاع شرحی را که آقای همائی استاد دانشگاه تهران در مقدمه مصباح الهدایه (ص ۳۰ـ۳۱) در باره سلسله طریقت شیخ شهاب الدین سهروردی نگاشته‌اند ذیلا نقل میکنند:

«اما معروف کرخی موافق عقیده جمعی ازصوفیه تربیت شده حضرت علی‌بن موسی‌الرضا علیه‌السلام بوده‌و در این موضوع این نکته بخاطر نگارنده رسیده است که محققان‌صوفیه درباره معروف‌معتقد بخلافت وجانشینی ازحضرت‌رضا علیه‌السلام نیستند زیرا که وفات معروف کرخی باصح اقوال درسنه ۲۰۰ یا ۲۰۱ هجری در زمان حضرت‌رضا علیه‌السلام اتفاق افتادچه‌رحلت آن حضرت با جمع واشهر اقوال در سال ۲۰۳ هجری اتفاق افتاده‌است وباعتقاد همه محققان صوفیه انتقال منصب قطبیت ومقام خلافت بقطب بعد در زمان حیات امام و قطب وقت و بعبارت دیگر وجود دو قطب ناطق بالفعل نایب ومنوب عنه در یک زمان ممکن نیست.

گروهی از سلاسل صوفیه نسبت خرقه معروف کرخی را به‌داود طائی[1] (متوفی ۱۶۵) ازحبیب‌عجمی (متوفی ۱۴۱ بنقل طرائق و۱۵۶ بنقل خزینةالاصفیاء) از حسن بصری (متوفی۱۱۰) از سر حلقه اولیاء حضرت علی‌بن ابیطالب علیه‌السلام میدانند وطائفه‌ای بر آنند که معروف کرخی درتصوف شاگرد فرقد سنجی است[2]

---

۱ ـ صفةالصفوة ج ۳ ص ۷۴ ولی ابن خلکان وفات او را سال ۱۶۰ تا ۱۶۵ میداند.
۲ ـ ابویعقوب فرقد ابن یعقوب متوفی ۱۳۱ (صفةالصفوة ج ۳ ص ۱۹۶).

وفرقد شاگرد حسن بصری و او شاگرد انس‌بن‌مالك (متوفی ۹۱ یا ۹۳) که آخرین صحابی بصره بود.

ابو محمد جعفر خلدی (متوفی ۳۴۸)

ابن‌ندیم در کتاب الفهرست از روی خط ابو محمد جعفر خلدی که از رؤسا و مشایخ متصوفه بغداد و از اصحاب معروف جنید بغدادی است اتصال رشته تصوف معروف کرخی‌را بانس مالك با همین وسایط که ذکر کردیم نقل میکند:

«قال محمد بن اسحق قرأت بخط ابی محمد جعفر الخلدی[1] و کان رئیسا من رؤسا المتصوفه و ورعا زاهداً و سمعته یقول ما قرأنه بخطه اخذت عن ابی القاسم الجنید[2] بن محمد وقال لی اخذت عن ابی الحسن السری بن المغلس السقطی[3] و قال اخذالسری عن معروف‌الکرخی واخذ معروف‌الکرخی عن فرقدالسنجی واخذ فرقد عن‌الحسن البصری واخذالحسن عن‌انس بن مالك ولقی‌الحسن سبعین من البدریین»
(الفهرست ص۲۶۰ چاپ مصر)

ابوعلی دقّاق بیست سال بعد سلسله ارتباط را بهمین طریق ذکر کرده جز اینکه نام داود طائی را مقدم بر ابومحفوظ کرخی آورده است.

اما غالب صوفیان بخصوص شیعی مذهبان این سلسه را با مختصر اختلافی تا حسن بصری برده ولی بجای انس بن مالك سرحلقه اولیاءِ علی بن ابیطالب را ذکر میکنند وباین‌ترتیب دنباله مشهورترین اسناد سلسله تصوف تا نیمه‌قرن پنجم بدست میآید و از آن ببعد تقسیمات سلاسل روشن است: ۱ ـ علی علیه‌السلام ۲ ـ حسن بصری ۳ ـ حبیب عجمی ۴ ـ داود طائی ۵ ـ معروف کرخی ۶ ـ سری سقطی ۷ ـ جنید بغدادی ۸ ـ ابوعلی رود باری (متوفی ۳۲۲) ۹ ـ ابوعلی کاتب (بنقل

۱ ـ ابومحمد جعفر بن محمد بن نصیر خلدی و فاتش روز یکشنبه نهم رمضان ۳۴۸ (صفة الصفوة ج ۲ ص ۲۶۵ و سال ۴۰۵ بنقل قشیری در رساله قشیریه ص ۱۵۸)

۲ ـ متوفی ۲۹۷ یا ۲۹۸ ۳ ـ متوفی ۲۵۷

رساله قشیریه سیصد وچهل واندی و بنقل نفحات الانس ۳۵۳) ۱۰ ـ ابوعثمان مغربی (متوفی ۳۷۳) ۱۱ ـ شیخ ابوالقاسم گرگانی (متوفی ٤۵۰ بنقل خزینة الاصفیاء).

اسرار التوحید در باب خرقه پوشی شیخ ابوسعید چنین می‌نویسد: «پس پیربوالفضل، شیخ را خرقه پوشید واین روایت ضعیف است روایت درست آن است که شیخ قدس الله روحه العزیز درمدت حیوة پیربوالفضل حسن بریاضت ومجاهدت مشغول بود خرقه فرا نگرفت و چون پیر بوالفضل برحمت خدای پیوست شیخ ما پیش عبدالرحمن سلمی شد وخرقه از وی فرا گرفت و شیخ عبدالرحمن سلمی از دست ابوالقاسم نصر آبادی و او از دست شبلی واو از دست جنید واو ازدست سری سقطی واو ازدست معروف کرخی واواز دست جعفر صادق واو ازدست پدرخویش محمدباقر و او از دست پدر خویش علی زین العابدین و او از دست پدر خویش امیرالمؤمنین حسین واوازدست پدرخویش امیرالمؤمنین علی بن ابیطالب رضی الله عنهم اجمعین و او ازدست مصطفی صلوات الله وسلامه علیه. ص ۳۵ ـ ۳۶»

رفتار و آداب مشایخ

ابونصرسراج طوسی درآداب وچگونگی رفتارمشایخ بااصحاب چنین مینویسد: از بشر حافی حکایت کرده‌اند که در روز بسیار سردی برهنه شده بود و می‌لرزید اصحاب بدو گفتند چرا چنین میکنی گفت بیاد فقرا افتادم که دراین سرما چیزی ندارند و مرا هم چیزی نیست که بآنان یاری رسانم پس خواستم که بتن خویش با آنان یاری کرده باشم. (اللمع ص ۲۰٤)

آداب پیر ـ شیخ الاسلام سهروردی در این باره چنین مینویسد: «سخن پیر با مرید باید چون سخن پدر خیر خواه مشفق بفرزند باشد و کلمه‌ای نگوید مگر اینکه دلش بسوی خدا متوجه واز او برای راهنمائی مرید بخیروصواب مددبجوید

و همانطور که زبان ترجمان دل است دلش نیز ترجمان حق باشد و با هر یك از مریدان فراخور استعداد حال و موافق مصلحت او سخن بگوید و آنچه لازم است مقرر فرماید که رسول اکرم فرمود : **یکلم الناس علی قدر عقولهم** وباید که با اهل ارادات و طلب بحسن خلق و آنچه شایسته آنان از تبجیل و تعظیم است سخن گوید ورفتار کند وحقوق ایشان را در حال تندرستی وبیماری رعایت کند .

(ترجمه وتلخیص ازعوارف المعارف جلد ٤ باب ٥٢ ص ٨٧-٧٩)

صاحب مصباح‌الهدایة در این باره چنین آورده است :

«آداب و وظایف شیخ نسبت بمرید ـ وهمچنانکه مرید را با شیخ ادبی است که آن حق ارادت است شیخ را با مرید هم ادبی است که آن حق تربیت است . و آداب شیخی آنچه فهم بدان محیط شد هم پانزده است : اول تخلیص نیت و تفقد سبب. ادب دوم معرفت استعداد است ، باید که پیش ازتصرف در استعداد مرید نگرد اگر دروی استعداد سلوك طریق مقربان بیند او را بطریق حکمت و تلویح احوال اهل قرب دعوت کند واگر بیند که استعداد طریق ابرار بیش ندارد او را بموعظت حسنه وترغیب وترهیب وذکر بهشت و دوزخ دعوت کند . ادب سوم ـ تنزه است از مال مرید ادب چهارم ـ ایثار است . ادب پنجم موافقت فعل است با قول در دعوت . ادب‌ششم ـ رفق با ضعفاست‌هر گاه که درمریدی مشاهده ضعف عزیمت وارادت کند وداند که درمخالفت نفس و ترك مألوفات صدق عزیمتی ندارد باید که باوی مدارات نماید وبرحد رخصتش اختصار فرماید تا زود متنفر نگردد و بطول مدت و کثرت مخالطت با فقرا جنسیتی بیابد . ادب هفتم تصفیه کلام است . باید که کلام خودرا از شوائب هوس صافی دارد تا درمرید اثر منفعت آن پدید آید .

ادب هشتم ـ رفع قلب است بحضرت الهی درحال کلام . باید که چون با مرید سخنی خواهد گفت اول دل بحضرت الهی پردازد و از وی طلب معنی که مهم وقت

ومتضمن فایده وصلاح حال مستمع بود کند تا زبان او بحق ناطق باشد و کلامش در افادت صادق.

ادب نهم ـ کلام بتعریض است. هر گاه که درمریدچیزی مکروه یا مستنکر معلوم کند وخواهد که اورا بر آن‌تقریعی وتوبیخی نماید تا درازالت آن کوشد باید که‌آن سخن بتعیین وتصریح با او نگوید، بل بطریق تعریض و کنایت با جماعتی که حاضر باشند سخن دراندازد که مفهوم‌آن برمراد زلات کند.

ادب دهم ـ حفظ اسرار مرید است.

ادب یازدهم ـ عفو است از زلات مرید.

ادب دوازدهم ـ نزول‌است ازحق خود. باید که ازمرید توقع تعظیم وتبجیل ندارد اگرچه حق او آنست ومرید را قیام نمودن بر آن از اهم آداب.

ادب سیزدهم ـ قضای حقوق مریداست باید که درحال صحت ومرض ازقضای حقوق تقاعد ننماید وبسبب اعتماد برصدق ارادت ایشان اهمال آن جایز نشمرد.

ادب چهاردهم ـ توزیع اوقات است برخلوت وجلوت.

ادب پانزدهم ـ اکثار نوافل است که رسول صلی‌الله علیه وسلم با کمال حال، برنوافل طاعات مواظبت نموده است». مصباح ص ۲۳۳ـ۲۲۶

دوش از مسجد سوی میخانه آمد پیرما　　چیست یاران طریقت بعد از این تدبیرما
مامریدان‌روی‌سوی قبله‌چون‌آریم‌چون　　روی سوی خانهٔ خمار دارد پیر ما

۱۰ـ٤

تجلی ـ جلوهٔ حق بردل صوفی

تجلی در لغت بمعنی جلوه گری کردن و آشکار شدن است ودراصطلاح‌صوفیه عبارت از جلوه انوار حق است بردل صوفی، ولی محیی‌الدین بن عربی وصدرالدین

قونوی تجلی را بمعنی کلی‌تر استعمال میکنند و آنرا مبداء آفرینش میدانند.

قال سهل: التجلی علی ثلثة احوال: تجلی ذات وهی المکاشفه و تجلی مقام الذات وهی موضع النور و تجلی حکم الذات وهی الاخرة ومافیها.

میگوید: تجلی بر سه حال است: یکی تجلی ذات است و آن مکاشفه است و معنی این نه آنست که ذات حق سبحانه امروز بنده را کشف افتد تا عیان بوی نگرد لکن چون سلطان برسر او غالب گردد تا در سر او جز حق چیزی نماند و از غلبه سلطنت حق چنان گردد که گوئی حق را می‌بیند واین میان خلق متعارفاست که چون کسی از کسی غائب باشد از فرط محبت حالش چنان گردد که گوئی او را می‌بیند ویا با دولت‌خویش همچنان ملاطفت ومعاملت کند که گوئی حاضراستی وهر که این بیند وشنود اورا دیوانه وهذیان گوی خوانند ازبهر آنکه ایشان نظارهٔ بچشم میکنند و او نظاره بسر میکند و چشم ایشان از حال سر او خبرنمیدارد.

در جمله بباید دانست که حق سبحانه از خلق محجوب نیست خلق از حق محجوبند وحجاب بر دو گونه است یکی حجاب ظاهر است برعین و دیگرحجاب باطن‌است برقلب وحجاب ظاهر در دنیا برنخیزد درقیامت برخیزد چون حق سبحانه خواهد که بنده او را بیند حجاب از پیش چشم بنده بردارد تا بنده بحق ناظر گردد و دردنیا نیزچون خواهد که دل بنده او را بیند حجاب از پیش دل او بردارد تا بنده بدل بحق ناظر گردد.....

دیگر تجلی میگوید: صفات ذات است و آن جای نور است و آن معنی‌صفات علم وقدرت ودیگر صفات باشد که چون بنده را کمال صفت حق گشاده گردد وهر صفتی از صفات حق اورا کشف گردد بآن معنی نور ظلمات خلق منقطع شود وبنور صفات حق منور گردد واین چنان است که حق سبحانه میگوید:

فمن شرح الله صدره الاسلام فهو علی نور من ربه.

تا سرش بصفات خلق مشغول است در ظلمت مستتر است و چون صفات حق برو گشاده گشت روشنائی بر او پدید آید وتجلی و کشف پیدا شود ....

سیوم تجلی میگوید: حکم ذات باشد در آخرت و آنچه در آخرت باشد امروز خبراست و حکم این خبر آنست که فردا گشاده گردد تجلی ذات مکاشفه باشد یعنی پیدا گشتن نه منازعت کردن... نه آن خواهد که خدا را عیان بینند لکن یك معنی ازصفات خدا بر بنده غالب گردد چنانکه خوف یا تعظیم یا محبت یا منت.

تجلی صفات ذات موضع نور باشد. معنی موضع نور آن باشد که قدرت حق تعالی براو گشاده گردد وجزازحق نترسد وداند که از علم ودیدار اوغایب نیست و هرجائی که باشد ازقبضه قدرت او بیرون نباشد و هر جائی که رود از مملکت و سلطنت حق بیرون نرود وهرچه کند از او نتواند گریختن وهرچه کسی با او کند خدا دفع تواند کردن ... و تجلی حکم ذات بآن جهان باشد که میان شقی وسعید تمیز کند وایشان را ازیکدیگر جدا گرداند. (شرح تعرف جلد ٤ ص۷۵-۷۲)

تجلی برخاستن حجاب بشریت باشد نه آنکه ذات حق متلون گردد و استتار آن باشد که بشریت مانع گردد میان تو و میان دیدن غیب.

(شرح تعرف جلد ٤ ص ۸۰)

التجلی اشراق انوار اقبال الحق علی قلوب المقبلین علیه وقال النوری رحمةالله تجلی لخلقه بخلقه و استتر عن خلقه بخلقه و قال الواسطی رحمه‌الله فی قوله تعالی ذالك یوم التغابن قال تغابن اهل الحق علی مقادیر الفناء والرؤیة والتجلی وقال النوری رحمه الله بتجلیه حسنت المحاسن وجملت وباستتاره قبحت وسمجت. (اللمع ص ۳۶۳)

التجلی تأثیر انوار حق باشد بحکم اقبال بر دل مقبلان که بدان شایسته آن شوند که بدل مرحق را به بینند و فرق میان این رؤیت و رؤیت عیان آن بود که

متجلی اگر خواهد بیند و اگر خواهد نبیند یا وقتی بیند و وقتی نه‌بیند باز اهل عیان اندر بهشت اگرخواهند که نه‌بینند نتواند که نه‌بینند که بر تجلی ستر جایز بود و بر رؤیت حجاب روا نباشد. (کشف ص ۵۰۵-۵۰٤)

مراد از تجلی انکشاف شمس حقیقت حق است تعالی و تقدس از غیوم صفات بشری بغیبت آن و تجلی برسه قسم است: یکی تجلی ذات[1] و علامتش اگراز بقایای وجود سالك جیزی مانده بود فنای ذات وتلاشی صفات است درسطوات انوار آن.

قسم دوم از تجلیات تجلی صفات است[2] وعلامت آن اگر ذات قدیم بصفات جلال تجلی کنداز عظمت وقدرت و کبریا وجبروت، خشوع وخصوع بودو اگر بصفات جمال تجلی کند از رأفت ومرحمت ولطف و کرامت سرور وانس بود.

قسم سوم تجلی افعال است وعلامت آن قطع نظر از افعال خلق واسقاط اضافت خیروشر ونفع وضرر بدیشان واستواء مدح و ذم قبول ورد خلق و اول تجلی که بر سالك آید درمقامات سلوك تجلی افعال بود و آنگاه تجلی صفات و بعد از آن تجلی ذا زیرا که افعال آثار صفات‌اند و صفات مندرج در تحت ذات وشهود تجلی افعال را محاضره خوانند و شهود تجلی صفات را مکاشفه و شهود تجلی ذات را مشاهده.

مشاهده حال ارواح است ومکاشفه حال اسرار ومحاضره حال قلوب.

(مصباح ۱۳۱ ۱۳۰)

ابن خلدون در مقدمهٔ خود دربارهٔ تجلی چنین مینویسد:

«واول مراتب التجلیات عندهم تجلی الذات علی نفسه وهو یتضمن الکمال بافاضته

---

۱ و ۲ - بیخود از شعشعه پرتو ذاتم کردند / باده از جام تجلی صفاتم دادند

بعدازاین روی من و آینه وصف جمال / که درآنجا خبراز جلوهٔ ذاتم دادند

۱۸۳ - ۱۲٤

زنورافشان زنورافشان نتانی دید ذاتش را / ببین باری ببین باری تجلی صفاتی را

کلیات شمس چاپ دانشگاه ج ۱ ص ٤۹

الایجاد والظهور لقوله فی الحدیث الذی یتناقلونه کنت کنزاً مخفیاً فاحببت ان اعرف فخلقت الخلق لیعرفونی وهذا الکمال فی الایجاد المنزل فی الوجود وتفصیل الحقائق وهوعندهم عالم المعانی والحضرة الکمالیه والحقیقة المحمدیه و فیها حقائق الصفات واللوح والقلم وحقائق الانبیاء والرسل اجمعین والکمل من اهل الملة المحمدیة و هذاکله تفصیل الحقیقة المحمدیه ویصدر عن هذه الحقائق حقائق اخری فی الحضرة الهبائیة وهی مرتبة المثال ثم عنها العرش ثم الکرسی ثم الافلاك ثم عالم الترکیب هذا فی عالم الرتق فاذا تجلت فهی فی عالم الفتق ویسمی هذا المذهب مذهب اهل التجلی والمظاهر والحضرات و هو کلام لایقتدر اهل النظر علی تحصیل مقتضاة لغموضه وانغلاقه وبعد مابین کلام صاحب المشاهدة والوجدان وصاحب الدلیل وربما انکر بظاهر الشرع هذا الترتیب» مقدمه ابن خلدون ص ۳۳۰

جامی دربیان احد و واحدیت راجع بتجلی چنین نگاشته است : «اگر تجلی حق مرجمیع اشیاء را نباشد حقیقت اشیاء ظاهر نشود قال الله تعالی انما قولنا لشئ اذا اردناه ان نقول له کن فیکون . مراد از ارادت توجه الهی است ایجاد چیزی را ومراد ازتکون آن چیز سماع اوست مرخطاب حق را پس تجلی حق مراشیاء را همچون سریان واحد است در اعداد ...

چون عالم از تجلی خالی ماند در حال فانی گردد و چون تجلی خدای تعالی درعالم ساری گردد عالم باقی ماند پس عالم بظهور وتجلی حق باقی است[۱]» .

لمحات حاشیه اشعة اللمعات ص ۸۸

استاد ابوالقاسم قشیری درباب ستروتجلی می نویسد که : «العوام فی غطاء الستر

۱ــ عالم چوکوه طور دان ماهچو موسی طالبان هر دم تجلی میرسد بر می شکافد کوه را یك پاره اخضر میشود یك پاره عبهر میشود یك پاره گوهر میشود یك پاره لعل و کهربا

کلیات شمس چاپ دانشگاه ج ۱ ص ۱۳

والخواص فی دوام التجلی وفی الخبر: (ان الله اذا تجلی لشئی خشع له) فصاحب الستر بو ف شهوده وصاحب التجلی ابدا بنعت خشوعه» رساله قشیریه ص ۴۲

در ازل پرتو حسنت ز تجلی دم زد عشق پیدا شد و آتش بهمه عالم زد

۱۰۳-۱۵۲

توبه ـ بازگشت و پشیمانی از معصیت

توبه درلغت بمعنی پشیمانی وباز گشت ازنافرمانی وبازآمدن براه راستاست ودراصطلاح صوفیان بیداری روح است ازبی خبری وغفلت که مبداء تحول وسرمنشاء تغییر راه زندگانی طالب است. بنابراین توبه یعنی توجه بخطای گذشته و باز گشت از آن با علاقه بتدارك وجبران خطا درآینده، قدم اول درپاك گردانیدن دل و روح ازآلایشهاست تامستعد قبول فیـ ـ حق گردد وبدین جهةاست که امام جعفرصادق(ع) فرمود: «عبادت جز بتوبه راست نیاید که حق تعالی توبه مقدم گردانید کما قال الله تعالی التائبون العابدون[۱]» سوره ۹ توبه ابتدای آیه ۱۱۳

پاره‌ای ازبزرگان صوفیه توبه را نتیجه توجه و کشش حق میدانند نه کوشش بنده، چنانکه شخصی برابعهٔ عدویه گفت: «کسی گناه بسیار دارد اگر توبه کند در گذارد؟ گفت چگونه توبه کند مگرخداش توبه دهد ودر گذرد[۲]».

وهم از اوست: «گفت اگر ما بخود توبه کنیم بتوبهٔ دیگرمحتاج باشیم»
تذکرة الاولیاء ص ۶۰ ج ۱

ابوحفض حداد گوید. «لیس للعبد فی التوبة شیئی لان التوبه الیه لامنه. از توبه به بنده هیچ چیز نیست ازآنچه توبه از حق به بنده است نه از بنده بحق».
کشف ص ۳۸۵ رساله ص ۵۲-۵۱

۱ - تذکرةاولالیاء ج ۱ ص ۱۳ ۲ - رساله قشیریه ص ۵۲

برای توبه آیاتی چند در قرآن مجید آمده وهم سوره‌ای بدین نام است که صوفیه آنچنانکه روش آنان است بدان آیات استشهاد میجویند وازجملهٔ آنهاست .

توبوا الی الله جمیعاً ایه المؤمنون لعلکم تفلحون .

(سوره ۲۴ نورقسمت آخر آیه۳۱)

یا ایها الذین آمنواتوبوا الی الله توبة نصوحاً . (سوره۶۶تحریم قسمت اول آیه۸)

فتاب علیه انه هوالتواب الرحیم . (سورهٔ ۲ بقره آیه ۳۵)

واستغفروا ربکم ثم توبوا الیه ان ربی رحیم ودود . (سوره۱۱هود آیه۹۲)

اخباری هم درباره توبه از رسول اکرم روایت شده که ترجمه بعضی از آنها از کیمیای سعادت نقل میشود[1] :

و رسول علیه السلام گفت . هر که توبه کند پیش از آنکه آفتاب ازجانب مغرب برآید توبه وی پذیرفته است .

و گفت : هر روز هفتاد بار توبه کنم واستغفار کنم .

و گفت : هر که از گناهان توبه کند گناه وی فراموش گرداند بردست و پای وی و بر آنجا که اندر وی معصیت کرده باشد تا چون حق را بیند بر وی هیچ گواه نباشد .

و گفت : حق تعالی دست کرم گشاده است کسی را که بروز گناه کرده است تا بشب توبه کند وبپذیرد و کسی راکه بشب گناه کند و تا روز توبه کند و بپذیرد تا آنگاه که آفتاب ازمغرب برآید .

و گفت : هیچ آدمی نیست که نه گناهکارست ولیکن بهترین گناهکاران تائبانند.

۱ – برای ملاحظه عین اخبار و سلسله راویان رجوع شود برساله قشیریه ص ۵۲-۴۹ و احیاء علوم الدین جلد چهارم صفحه۳ ببعد و کشف المحجوب ص ۳۷۹ و ۳۸۳ .

و گفت: توبه از گناه آنست که هر گز با سر آن نشوی[1].

وقال علیه‌السلام: «التائب حبیب‌الله والتائب من‌الذنب کمن‌لاذنب‌له».

احیاء علوم‌الدین ج ٤ ص ٤

حجةالاسلام غزالی درباب توبه چنین می‌نویسد: «بدانکه توبه و باز گشتن بحق تعالی اول قدم مریدان است وبدایت راه سالکانست و هیچ آدمی را از این چاره نیست چه‌پاك بودن از گناه ازاول آفرینش تا بآخر، کارفرشتگان‌است ومستغرق‌بودن در معصیت و مخالفت همه عمر، پیشه شیطان است و باز گشتن از راه معصیت با راه طاعت بحکم توبه وندامت، کارآدم وآدمیانست ...

نفس توبه پشیمانی‌است واصل وی نور معرفت ایمانست وفرع وی بدل کردن احوال‌است ونقل کردن جملهٔ احوالها واندامها از معصیت ومخالفت‌بموافقت‌واطاعت.

اما ارادتی که ازاین پشیمانی خیزد بسه چیز تعلق دارد، اندر حال وماضی و مستقبل: اما حال آنکه بترك همه معصیتها بگوید وهرچه فرض است بدان مشغول شود. اما مستقبل آنکه عزم کند که تاآخرعمر براین‌صبر کند وبا حق تعالی‌بظاهر وباطن عهدی محکم بکند که هر گز با سر معصیت نشود واندر فرایض تقصیرنکند.

واما ارادت بماضی خلق از آن تعلق دارد که گذشته را تدارك کند (٢).

شیخ الاسلام عمر سهروردی، توبه را اصل هر مقام و کلید هر حال میداند: «التوبة اصل کل‌مقام وقوام کل مقام ومفتاح کل‌حال وهی اول المقامات وهی‌بمثابة الارض للبناء فمن‌لاارض له‌لا بناءَ له ومن لاتوبة له لا حال له ولامقام له».

عوارف المعارف ج ٤ ص ٢٠٤

درباره چگونگی ودرستی توبة بین پیران صوفیه اختلاف است، گروهی واز

---

١ و ٢ ـ کیمیای سعادت ص ٦٦٠ ـ ٦٤٧

جملهٔ آنان سهل‌بن عبدالله تستری وسری سقطی بر آنند که توبه کامل درصورتی‌است که گناه گذشته هرگز فراموش نشود وپشیمانی برانجام دادن آن دائم باشد وفایده اینگونه توبه آن است که انسان بکردار نیك خود مغرور نمیشود .

اما عده‌ای ازمشایخ و ازجمله جنید عقیده دارند که توبه آن است که گناه گذشته را فراموش کنی چه توبه نشانهٔ محبت است ومحب درحال مشاهده ، وهنگام دیدار جای، جای بیادآوردن بدیها و زشتیها نیست وذکرجفا در این مورد حجاب وفا وصفاست .

هجویری عقیده دارد[1] که اصل اختلاف مبنی برعلتی دیگراست بدین‌معنی که سهل وپیروانش چون تائب را قائم بخود میدانند . فراموش کردن گناه گذشته‌را غفلت محسوب میدارند وجنید وهمفکرانش چون توبه کننده را قائم بحق میدانند یادآوری گناه را شرك ونشان هستی دربرابر حق میشمارند .

ابونصرسراج درباره این اختلاف‌نظر ، عقیده دیگری‌دارد[2] ومیگوید : گفتار سهل‌بن عبدالله ناظر بتوبهٔ مریدان وطالبان است و سخن جنید راجع بتوبهٔ محققان ومنتهیان که دلهایشان از یاد خدا وبزرگی او آکنده است و جائی وموردی برای تذکر گناهان گذشته نمانده است . واین مانند آن است که از رویم بن احمد از توبه سئوال کردند ، جواب داد : التوبة من التوبة ... واز ذوالفنون ازتوبه پرسیدند، گفت : توبهٔ عوام از گناهان وتوبهٔ خواص از غفلت است .

مولانا جلال‌الدین محمد مولوی هم از سوئی باجنید درلزوم استغراق درحال توبه ، وازطرفی با رویم درتوبه ازتوبه‌ای که نه‌آنچنان‌است همداستان است چنانکه در داستان پیرچنگی[3] گوید که پیر درآخر عمر وعین بینوائی و درماندگی روزی

---

۱ - کشف ص ۳۸۲   ۲ - اللمع ص ۴۳   ۳- دفتراول‌مثنوی چاپ نیکلسن‌ص ۱۳۵-۱۱۶

برای خدا در گورستان چنگ می‌نوازد وهماندم عمر درخواب می‌بیند که هفتصد دینار برای بندهٔ خاص ما از بیت‌المال بفلان گورستان بعنوان ابریشم بهابر ومعذرت بخواه . هنگامی که عمر چنین میکند پیرچنگی از شنیدن بخشایش و عنایت حق برقت در می‌آید ، چنگ درهم میشکند وباگریه وزاری توبه‌آغازمیکند .

پس عمر گفتش که این زاری تو | هست هم آثار هشیاری تو
راه فانی گشته راهی دیگر است | زانکه هشیاری گناهی دیگر است
هست هشیاری زیاد ما مضی | ماضی و مستقبلت پردهٔ خدا
آتش اندر زن بهر دو تا بکی | پر گره باشی از این هر دو چو نی
تا گره با نی بود همراز نیست | همنشین آن لب و آواز نیست
ای خبرهات از خبر ده بی خبر | توبهٔ تو از گناه تو بتر
ای تو از حال گذشته توبه جو | کی کنی توبه از این توبه بگو
چونکه فاروق آینهٔ اسرار شد | جان پیر از اندرون بیدار شد
همچو جان بی گریه و بی خنده شد | جانش رفت و جان دیگر زنده شد
جست و جویی از ورای جست وجو | من نمیدانم تو میدانی بگو
قال و حالی از ورای حال و قال | غرقه گشته در جمال ذوالجلال [1]

مرحوم دکترغنی دراین باره چنین اظهار عقیده کرده‌اند ، «البته درهریکی از فرق صوفیه خواص وعواملی هست واین اصل فراموش کردن گناه ممکن است در بین خواص مصداق پیدا کند واصل مفیدی هم باشد در حالی که در بین عوام و مبتدیان مصداق پیدا نمی کند وفائده‌ای هم ندارد وبرعکس شاید تذکر بگناهی که قبلا داشته وشکر برخلاصی یافتن از آن مفید باشد» . تاریخ تصوف ج ۲ ص ۲۲٤

(۱) دفتر اول مثنوی چاپ نیکلسن ص ۱۳۵ - ۱۳٤

گفتار مشایخ در توبه

ابوالحسین نوری صوفی سرمست پاکدل در بارهٔ توبه سخنی دارد که صاحب اللمع آنرا از سخنان اهل معرفت و وجدوخصوص الخصوص خوانده وآن اینست: «التوبة ان تتوب من کل شئی سوی الله تعالی والی هذا اشارالذی اشار بقوله ذنوب المقربین حسنات الابرار» اللمع ص ٤٤

استاد ابوالقاسم قشیری بچند واسطه از یحیی بن معاذ آورده است که: «یقول زلة واحدة بعد التوبة اقبح من سبعین قبلها» رساله قشیریه ص ٥٢

هم او بچند واسطه از عبدالله بن علی بن محمد تمیمی می آورد که: «شتان مابین تائب یتوب من الزلات وتائب یتوب من الغفلات وتائب یتوب من رؤیةالحسنات». رساله ص ٥١

ابوعمرونجید (رض) گفت من ابتدا توبه کردم اندر مجلس بوعثمان حیری و یك چندگاه برآن ببودم آنگاه اندر دلم معصیت را متقاضی پدیدار آمد مرآنرا متابع شدم وازصحبت این پیر اعراض کردم هرجا که ورا از دور بدیدمی از تشویر بگریختمی تا مرا نبیند روزی ناگاه بدو رسیدم مرا گفت ای پسر با دشمنان خود صحبت مکن مگر آنگاه که معصوم باشی از آنچه دشمن عیب تو به بیند و چون معیوب باشی دشمن شاد گردد وچون معصوم‌باشی اندوهگین گردد واگر ترا می‌باید که معصیت کنی بنزدیك ما آی تا ما بلای تو بکشیم و تو دشمن کام نگردی، گفت دلم از گناه سیرشد وتوبه درست گشت[1] کشف ص ٣٨٤

١ - مرحوم دکتر غنی در تاریخ تصوف ضمن فصل توبه تنبه وانقلابی را که برای بعضی دست داده وازعالم ظاهر روی گردانده‌اند چون ابراهیم ادهم وبا یزید ومولوی نقل‌کرده‌اند ولی چون بنظر اینجانب این شوریدگیها را نمیتوان با عنوان توبة که یکی از مقامات صوفیه است منطبق کرد و توبه‌ای که در مصطلحات صوفیان بکار می‌رود حتی با وضع مالك دینار و فضیل عیاض وسنائی و عطار هم که قبل از ورود بجرگهٔ صوفیه تغییر حالی بآنان دست داده است شاید قابل انطباق نباشد از آوردن نظایر آن وقایع خودداری شد و خواننده میتواند بتراجم صوفیه چون تذکرةالاولیاء واسرارالتوحید و نفحات الانس ومناقب‌العارفین رجوع کند.

حدیث توبه دراین بزمگه مگو حافظ　　　که ساقیان کمان ابرویت زنند به‌تیر

۲۵۷-۱۷٤

توکل - تکیه برخدا کردن و واگذاردن همه چیز باو

توکل درلغت بمعنی تکیه واعتماد کردن است و مشتق است از وکالت که موکول الیه، وکیل، و واگذارنده کار بدو، متوکل نامیده میشود و در اصطلاح صوفیان عبارت از واگذاردن امور است بخداوند وتکیه کردن براو وآرام گرفتن دل با او در همه حال آن سان که جنید گفت: «سئل الجنید رحمه‌الله عن التوکل فقال اعتماد القلب علی‌الله تعالی فی‌جمیع الاحوال» اللمع ص ۵۳

توکل نزد صوفیه‌اعتبار تام وتمام‌دارد وازمقامات‌مقربان است وبدرجات‌عالیه‌آن تنها منتهیان توانند رسید چه‌توکل نتیجه ایمان بکمال لطف حق، وایمان بحقیقت توحید است بدینجهت درك وعمل بآن مشکل است چه اگر کسی جز خدای عامل دیگری را در امور مؤثر داند درتوحیدش نقصان است و اگر بکلی وسائط و اسباب را منکر شود درشریعت طعن کرده است که: «ابی‌الله ان یجری الامور الا باسبابها» وتوکل براسباب نیز نشانهٔ نقص توحید است ازاین روست که بزرگان تصوف توکل را بسیار دقیق ودشوار میدانند[۱].

در قرآن کریم آیاتی راجع بتوکل است که صوفیه بدانها استناد میجویند وازجملهٔ آنها این آیاتست: «وعلی‌الله‌فتوکلوا ان کنتم‌مؤمنین» سوره ۵مائده‌آیهٔ ۲٦ و «ان‌الله یحب المتوکلین (سوره ۳ آل‌عمران آیه ۱۵۳) ومن یتوکل علی‌الله فهو

۱ - رجوع شود باحیاء علوم الدین ج ۳ ص ۱۷۲ و کیمیای سعادت ص ۷۹۸.

حسبه (سوره ۶۵ طلاق آیه ۳) الیس الله بکاف عبده (سوره ۳۹ زمر آیه ۳۷) و من یتوکل علی الله فان الله عزیز حکیم (سوره ۸ انفال آیه ۵۱) ان الحکم الا لله علیه توکلت و علیه فلیتوکل المتوکلون (سوره ۱۲ یوسف آیه ۶۷) و مالنا الا نتوکل علی الله و قد هدینا سبلنا ولنصبرن علی ما آذیتمونا و علی الله فلیتوکل المتوکلون (سوره ۱۴ ابراهیم آیه ۱۵)[1].

مستملی شارح التعرف می نویسد: «هر که را ایمان درست بتوکل مأمور است چنانکه خدا گفت وعلی الله فتوکلوا ان کنتم مؤمنین ونیز جای دیگر گفت وعلی الله فلیتوکل المؤمنون توکل را بایمان مقید کرد و هر چه بچیزی مقید بود زوال او زوال آن چیز واجب کند.. اما متوکلان را مکافاتی داد که آن برترین همه طاعتهاست و آن محبت است گفت ان الله یحب المتوکلین.

اصل توکل کار خویش بحق سپردن است چنانکه توکیل کار خویش بکسی سپردن است وچون حق بندگان را توکل فرمود و شرط مقرون کرد که بنده را معلوم گشت که برغیر حق توکل روانیست و گفت: «وتوکل علی الحی الذی لا یموت» میگوید توکل بر آن زنده کن که نمیرد که آن زنده که بمیرد چون توکل براو کنی باشد که آنگاه که ترا باید، مرده یابی اما من زنده‌ام که هرگز نمیرم وهرگاه که ترا باید مرا یابی» شرح تعرف ج ۳ ص ۱۴۰

سوای آیاتی که بدانها اشاره شد در قرآن مجید آیات دیگری وجود دارد

---

۱ – درآیات ذیل نیز بفضیلت توکل صریحاً اشاره شده است:

سوره ۴ نساء آیه ۸۳ – سوره ۸ انفال آیه ۲ –سوره ۱۱ هود آیه ۱۲۳– سوره ۱۴ ابراهیم آیه ۱۴– سوره ۱۶ نحل آیه ۴۴ آیه ۱۰۱ – سوره ۲۵ فرقان آیه ۶۰ – سوره ۲۶ شعراء آیه ۲۱۷– سوره ۲۷ نمل آیه ۸۱– سوره ۲۹ عنکبوت آیه ۵۹– سوره ۳۳ احزاب آیه ۳ و آیه ۴۷– سوره ۳۹ زمر آیه ۳۹– سوره ۴۲ شوری آیه ۳۴.

که مفهوم و فضیلت توکل از آنها استنباط میشود و آیاتی هم که بر توحید دلالت می‌کند آنچنانکه ذکر شد چون توکل حاصل توحیداست و بر آن تکیه دارد نشانه لزوم قطع نظر از اغیار و توکل برخدای واحد قهار است.

علاوه بر آیات اخباری هم در باب توکل نقل شده است که تفصیل آنها از حوصله این کتاب بیرون است و تنها ترجمه چند خبر بی ذکر سلسله راویان از کیمیای سعادت نقل‌میشود[1]: ورسول «صلوات‌الله علیه» گفت: امتها را بمن نمودند امت خویش را دیدم که کوه وبیابان از ایشان پربود، عجب داشتم از بسیاری ایشان شاد شدم، مرا گفتند خشنود شدی؟ گفتم شدم، گفتند با این بهم هفتاد هزار در بهشت شوند بی‌حساب گفتند آن کیند؟ گفت آنها که کارها را بر افسون و داغ و فال نکنند و لکن جز بر خدایتعالی اعتماد و توکل نکنند پس عکاشه برخاست و گفت یا رسول‌الله دعا کن تا مرا از ایشان کند، گفت بارخدایا ویرا ازیشان کن دیگری برپای خاست وهمین دعا خواست گفت سبقك بها عکاشه یعنی عکاشه سبق برد. و گفت: هر که پناه بخدای تعالی دهد خدای همه مؤنتهای ویرا کفایت کند و روزی وی ازجایی که امید ندارد بوی رساند، وهر که پناه با دنیا دهد خدایتعالی ویرا با دنیا گذارد». ص ۷۹۹-۷۹۸

رابطه توکل و توحید

بطوریکه اشاره شد توکل براساس درك حقیقت توحید مبتنی است وبعبارت دیگر متوکل واقعی آن کس میتواند باشد که بتوحید نه فقط بزبان ونه‌تنها با دل بلکه بمشاهده برسد وبقول امام غزالی ازپوست بمغز راه یافته باشد.

---

۱ - برای ملاحظه اخبار وسلسله روات رجوع شود به‌احیاء علوم‌الدین ص ۱۷۳-۱۷۲ چاپ مصر ورساله قشیریه ص ۸۳-۸۲ چاپ‌مصر و کیمیای سعادت ص ۷۹۹- ۷۹۸ چاپ شرکت مرکزی تهران و شرح تعرف جلد سوم ص ۱۴۰ چاپ لکنهو.

« للتوحید اربع مراتب و هو ینقسم الی لب والی لب اللب و الی قشر و الی قشر القشر ...»
احیاء علوم الدین ص ۱۷۳ ج ۳

توضیح وترجمه این مطلب را در کیمیای سعادت چنین آورده است :

باید بدانی که توحید برچهاردرجه است: ویرا مغزی است، وآن مغز رامغزی است، و ویرا پوستی است و آن پوست را پوستی، پس دو مغز دارد ودوپوست، در مثل وی چون گوزتربود که مغز ودو پوست وی معلومست وروغن، مغزمغزویست.

درجهٔ اول آنست که بزبان لااله الاالله بگوید وبدل اعتقاد ندارد واین توحید منافق است.

درجه‌دوم آنکه‌معنی‌این‌بدل‌اعتقاد کندچون‌عامی، یابنوعی‌ازدلیل‌چون‌متکلم.

درجهٔ سوم آنکه بمشاهده به بیند که همه از یك اصل می‌رود و فاعل یکی بیش نیست وهیچ کس دیگررا فعل نیست واین نوری بود که در دل پیدا آید و در آن نور این مشاهده حاصل آید و این نه چون اعتقاد عامی و متکلم بود که اعتقاد ایشان بندی باشد که بر دل افکنند بحیلت تقلید یا بحیلت دلیل، و این مشاهده شرح دل بود وبند همه‌بر گیردوفرق بود میان کسی که خویشتن را بر آن‌دارد و یا اعتقاد کند که فلان خواجه درسرای است بسبب آنکه فلان کس میگوید که وی در سرای است واین تقلید عامی بود که ازمادر وپدر شنیده باشد ومیان‌آنکه استدلال کند که وی در سرای است بدلیل آنکه اسب و غلام بر در سرای است و این نظیر اعتقاد متکلم‌بود ومیان آنکه‌ویرا درسرای‌بمشاهده به‌بیند واین‌مثل‌توحیدعارفانست؛ واین‌توحید اگرچه بدرجه بزرگست ولکن در وی خلق‌را می‌بیند وخالق‌رامی‌بیند ومی‌داند، پس دراین بسیار کثرت هست، تا دومی بیند درتفرقه باشد و جمع نبود.

کمال توحید درجهٔ چهارم است که جز یکی را نه‌بیند و همه را خود یکی

بیند و یکی شناسد و تفرقه را بدین هیچ راز نبود و این را صوفیان فنا گویند در توحید» ص ۸۰۰-۷۹۹

☆☆☆

اکنون درجات چهارگانه توحید را در ارتباط با توکل باید مورد مطالعه قرار داد: بدیهی‌است که توحید درجهٔ اول یعنی توحید منافق که زبانی‌است اصولا از حساب بیرون وغیرقابل اعتناست.

توحید عامی نیز صرفاً تعبدی‌است وتقلیدی وتعبد وتقلید را بااخلاص وایمان باطنی کاری وراهی نیست همچنین است توحیدی که با بند دلیل و به نیروی کلام ومنطق، نه بسائقه ارادت و کشش دل، حاصل شود ارزش این توحید استدلالی تنها وابسته بالفاظ است چه ذات متناهی چگونه میتواند نامتناهی را دریابد آنچنانکه شیخ شبستری در گلشن راز گوید:

ندارد واجب از ممکن نمونه — چگونه دانیش آخر چگونه

زهی نادان که او خورشیدتابان — بنور شمع جوید در بیابان

شیخ محمد لاهیجی ازعرفای قرن نهم شارح گلشن‌راز چنین می‌نویسد:

«واجب وجود مطلق است وذات ممکن عدم ودانستن چیزی بی‌آنکه نمونهٔ آن چیز درنفس داننده باشد محال است و هستی ممکن، مجرد اضافه بیش نیست وذات وصفات وافعال اشیاء همه معکوس ذات وصفات و افعال الهی‌اند که در مزایای تعینات جلوه گری نموده و هر آینه در هرآینه برنگ دیگر برآمده و چون بعین‌العیان نظر کنی آنچه تو دلیل تصور کرده‌ای عین مدلولست وچیزی راعین‌دلیل نفس خود گردانیدن غیر جهل نیست چون دلیل می‌باید که اجلی واظهر از مدلول باشد وعارف بحق کسی تواندبود که وجود اضافی ومجازی وی درسطوت نور وحدت الهی فانی مطلق شده باشد وباقی ببقاء حق گشته و حق را بحق دیده و دانسته که:

لایری الله الا الله ولایعرف الله الا الله[1]...

پس واجب را بممکن بحقیقت نتوان شناخت[1] چه دانستن چیزی بآن چیز بود که بینهما مشترک باشد و الا معرفت آن چیز بصفات سلبی تواند بود ویقین که موجب معرفت تام نخواهد بود وازاین سخن معلوم میشود که دانش ارباب استدلال نه دانشی است که منجر بیقین گردد[2] وفی‌هذا قال‌الامام الرازی :

نهایة ادراك العقول عقال　　　وغایة سعی العالمین ضلال»

مفاتیح الاعجاز فی‌شرح گلشن راز ص ۷۰-۶۹

درجه سوم توحید نصیب عارفان است که ازمرحله شنیدن ، برسیدن ودیدن گذشته‌اند جز خدای نمی‌بینند وهیچ چیز را جزازخدای نمی‌خواهند ونمیدانند در اینجا هر کثرتی‌بوحدت می گراید وموجودات باهمه کثرت وتنوعی که‌دارند بمنزله آینه‌های‌متعددند که یك‌چیز «واحد حقیقی» یعنی خدا درهمه‌آن آینه‌ها جلوه گر شده وبحسب‌تعدد آینه‌های گونا گون ورنگارنگ آن یك‌چیز یعنی آن واحدحقیقی صورت عالم کثرت و تعددرا بوجودآورده است ولی در حقیقت و واقع با همهٔ این کثرت‌ها یك چیز است وبس :

فما الوجه الا واحد غیر انه　　　اذا انت اعددت‌المرایا تعدداً

وبعبارت دیگر:

یك روی درصد آینه گرمیکند ظهور　　　آئینه‌هاصد است ولی‌روهمان‌یکی‌است[3]

و همین مطلب است که مولوی فرموده :

صنع بیند مرد محجوب از صفات　　　در صفات آن است گو گم کرد ذات

۱ - رجوع شود بکتاب نقدخرد محض ازکانت یا جلد دوم سیرحکمت در اروپا مبحث انتقاد عقل مجرد ص ۲۶۳-۲۵۸ .

۲- این همه چون و چگونه چون زبد　　　بر سر دریای بی چون می‌طپد
بی‌چگونه بین تو برد و مات بحر　　　چون چگونه گنجد اندر ذات بحر
کی بگنجد در مضیق چند و چون　　　عقل کل آنجاست از لایعلمون
　　　مثنوی مولوی

۳ - تاریخ تصوف دراسلام‌جلد دوم ص ۲۸۷

واصلان چون غرق ذاتند ای پسر | کم کنند اندر صفات او نظر
شیشه چندین رنگ و نور او یکی است | که از او این رنگ ظاهر بی شکی است
عامه را با شیشه و سنگ است کار | خاصه را باروشنی باشد قرار
گر نظر در شیشه داری گم شوی | زانکه از شیشه است اعداد دوئی
ور نظر بر نور داری وارهی | از دوئی و اعداد جسم منتهی[۱]

توکل حقیقی دراین مرتبه ازتوحید نصیب میشود زیرا وقتی سالك بچشم دل مرحول و قوتی را از حق مشاهده کرد و جز حق چیز دیگر مؤثر در وجود ندید تکیه واعتماد نیز جز باو نتواند کرد وحال او در توکل چون حال مرده‌ای خواهد بود که تسلیم مرده‌شوی باشد یا کودکی که داند مادر او را می‌نگرد و در هر حال صلاح کار اورا به ازخودش میداند ونیازی بتقاضا ندارد[۲].

اما درجه چهارم توحید درجه کمال آن‌است که‌رسیدن به‌آن‌مقام تنهاخواص عارفان ومقربان ومنتهیان را از راه ذوق وحال و کشف ممکن تواند بود دراین حال عارف خودرا نیز نمی‌بیند ودر دیدار حق فانی میشود همه را یکی می‌بیند و یکی می‌شناسد ومشاهده وشاهد ومشهود هر سه یکی میشود و رنگها همه جای خود را به‌بیرنگی میدهند که مرحله فناء فی‌التوحید وسرالاسرار وغیرقابل شرح وبیان‌است.

بدیهی‌است توکل در این مرحله قابل تصور نیست زیرا عارف را وجودی بر جای نیست که توکل کند یا نکند بلکه دراین مرحله توکل نقص و نشانه هستی ومنافی با فنای محض است.

صبغة‌الله هست خم رنگ هو | پیسها یك رنگ گردد اندرو
چون در آن‌خم افتد و گوییش‌قم | از طرب گوید منم خم لا تلم

۱ ـ تاریخ (تصوف) ۲ ص ۲۸۸
۲ ـ برای ملاحظهٔ درجات توکل رجوع شود بکیمیای سعادت ص ۸۰۹.

آن منم خم خود انا الحق گفتنست
رنگ آتش دارد الا آهنست

رنگ آهن محو رنگ آتش است
ز آتشی می‌لافد و خامش وش است

چو بسرخی گشت همچون زر کان
پس انا النارست لافش بی زبان

شد ز رنگ و طبع آتش محتشم
گوید او من آتشم من آتشم

آتشم من گر ترا شکست و ظن
آزمون کن دست را در من بزن

آتشم من گر ترا شد مشتبه
روی خود بر روی من یکدم بنه

آدمی چون نور گیرد از خدا
هست مسجود ملایك ز اجتبا

آتش چه آهن چه لب ببند
ریش تشبیه مشبه را مخند

دفتر دوم مثنوی ص ۳۲۰

گفتار مشایخ در توکل

سئل ابوعبدالله القرشی عن التوکل فقال التعلق بالله تعالی فی کل حال فقال السائل زدنی فقال ترك کل سبب یوصل الی سبب حتی یکون الحق هوالمتولی لذلك . احیاء علوم‌الدین ج ۳ ص ۱۸۸

حقیقت‌ایمان‌حفظ‌توکل‌باشد باخداوندعزوجل (ابراهیم خواص کشف‌ص۳۷۳)

علامة‌المتوکل ثلاث‌لایسال ولایرد و لایحبس (سهل‌بن‌عبدالله رساله قشیریه ص۸۳)

وقیل التوکل الثقة بمافی یدالله تعالی والیاس عمافی ایدی الناس(رساله ص ۸۶)

توکل آن است که درحضرت خداوند مسترسل باشی ومسترسل آن باشد که هرجا که برند برود . سهل‌بن عبدالله تستری(شرح تعرف ج ۳ ص۱۴۱ اللمع‌ص۵۲)

قال‌الجنید: التوکل ان تکون لله کمالم تکن فیکون الله لك کمالم‌یزل .

قال حمدون قصار، التوکل‌هوالاعتصام بالله (عوارف ج۴ ص۲۵۳-۲۵۲)

توکل آن است که از حول وقوت خویش بیرون آیی.

شرح تعرف ج ۳ ص ۱۴۰ عوارف ج ٤ ص ۲۵۲

ازیوسف اسباط آورده‌اند که گفت: عمل کن عمل مردی که او معاینه می‌بیند که او را نجات نخواهند داد الا بدان عمل وتوکل کن، توکل مردی که او معاینه می‌بیند که بدو نخواهد رسید الا آنکه حق تعالی در ازل برای او نبشته بود وحکم کرده. تذکرة الاولیاء نیمه دوم ص ۶۳

عزالدین محمود کاشانی می‌نویسد: مراد از توکل تفویض امر است با تدبیر وکیل علی‌الاطلاق واعتماد بر کفالت کفیل ارزاق عمت نعماؤه وتقدست اسماءه.

حاتم اصم با ابوتراب نخشبی رحمهما‌الله وقتی در بعضی غزوات حاضر بود حکایت کرد که در آن حال که قتال با کفار در پیوست و از طرفین صفوف کشیده شد شیخ خودرا ابوتراب دیدم که بین‌الصفین بخفت وسر برسپر نهاد و در خواب رفت چنانکه غطیط او استماع می کردم چون بیدارشد وبرخاست گفتم دراین وقت عجب دارم از استراحت ونوم که چگونه تواند بود شیخ گفت اگر این وقت را از وقت زفاف فرقی دانی ترا ازجمله متوکلان نشمارند. مصباح ص ۳۹۸-۳۹۶

حافظ فرماید:

تکیه بر تقوی و دانش در طریقت کافری است

راهرو گر صد هنر دارد توکل بایدش

۲۷۶-۱۸۷

جمع و تفرقه

جمع در لغت بمعنی فراهم آمدن وتفرقه بمعنی پراکندگی است وبنا بنقل صاحب مصباح الهدایة لفظ جمع در اصطلاح صوفیان عبارت است از رفع مباینت

واسقاط اضافات وافراد شهود حق تعالی ولفظ تفرقه اشارتست بوجود مباینت واثبات عبودیت و ربوبیت وفرق حق از خلق. پس جمع بی تفرقه عین زندقه بود و تفرقه بی‌جمع محض تعطیل و جمع با تفرقه حق صریح واعتقاد صحیح؛ چه حکم جمع تعلق بروح دارد وحکم تفرقه تعلق بقالب، ومادام تارابطهٔ ترکیب میان روح وقالب باقی بود اجتماع جمع و تفرقه از لوازم وجود بود. واسطی گوید: اذا نظرت الی نفسك فرقت و اذا نظرت الی ربك جمعت و اذا كنت قائماً بغيرك فانت فان بلاجمع ولاتفرقة، واین حال را صوفیان جمع‌الجمع نامند. پس هر که درطاعت بکسب خود نگرد درمقام تفرقه باشد و هر که بفضل حق نگرد درمقام جمع بود وهر که از خود واعمال خود بکلی فانی شود در مقام جمع‌الجمع بود[1].

ابونصر سراج دراین باره چنین مینویسد: «الجمع لفظ مجمل يعبرعن اشارة من اشار الی‌الحق بلاخلق قبل ولا كون كان اذا الكون والخلق مكونان لاقوام لهما بنفسهما لانهما وجود بين طرفی عدم. والتفرقة ايضاً لفظ مجمل يعبر عن اشارة من اشار الی‌الكون والخلق وهما اصلان لايستغنی احد هما عن‌الآخر فمن اشار الی‌تفرقة بلاجمع فقد جحدالباری ومن اشار الی جمع بلاتفرقة فقد انكر قدرةالقادرفاذا جمع بينهما فقد وحد»[2].

هجویری دربیان عقاید وتعریف فرقهٔ سیاریه پس از معرفی ابوالعباس‌سیاری پیشوای این گروه مینویسد که: «عبارات ایشان را بنا برجمع و تفرقه باشد واین لفظی است مشترك میان جملهٔ اهل علوم و هر گروه اندر صفت خود مرین لفظ را کار بندند مرتفهیم عبارات خودرا اما مراد هر یك از آن چیزی دیگرست چنانکه حسابیان بجمع و تفرقه مراد اجتماع وافتراق اعداد چیزی خواهند و نحویان اتفاق اسامی لغوی و افتراق معانی آن و فقها جمع قیاس و تفرقهٔ نص و یا برعکس این

۱ - مصباح ص ۱۲۹-۱۲۸ ۲ - اللمع ص ۳۴۰-۳۳۹.

واصولیان جمع صفات ذات وتفرقهٔ صفات فعل ، اما مراد این طایفه بدین نه این بود که یاد کردیم » .

بعدهجویری شرح مفصلی درباره جمع وتفرقه میآورد وسخن چنین آغاز میکند:

جمع کرد خدای تعالی خلق را اندر دعوت قوله تعالی **والله یدعوا الی دار السلام** آنگاه شان فرق کرد اندر حق هدایت و گفت قوله تعالی **ویهدی من یشاء الی صراط مستقیم** جمله را بخواند از روی دعوت و گروهی را براند بحکم اظهارمشیت جمع کرد وجمله را فرمان داد وفرق کرد ، گروهی را بخذلان مطرود کرد بعضی را بتوفیق قبول گردانید ونیز جمع کرد بنهی و فرق کرد گروهی را عصمت داد و گروهی را میل آفت پس بدین معنی جمع حقیقت وسر معلوم و مراد حق باشد و تفرقه اظهار امر وی ، چنانك ابراهیم را فرمود که حلق اسماعیل ببر وخواست کی نبرد ابلیس را گفت سجده کن آدم را و خواست کی نکند و نکرد ومانند این بسیست **الجمع ماجمع باوصافه والتفرقة مافرق بافعاله** این جمله انقطاع ارادت باشد وترك تصرف خلق اندر اثبات ارادت حق ، واندرین مقدار که یاد کردیم اندر جمع وتفرقه اجماع است مرجملهٔ اهل سنت وجماعت را بدون معتزله .

وبازجمهور محققان تصوف را نضر الله وجوههم اندر مجاری عبارات ورموزشان مراد بلفظ تفرقه ، مکاسب است وبجمع ، مواهب یعنی مجاهدت ومشاهدت پس آنچ بنده از راه مجاهدت بدان راه یابد جمله تفرقه باشد و آنچ صرف عنایت و هدایت حق تعالی باشد جمع بود وعز بنده اندر آن بود کی وجود افعال خود وامکان مجاهدت بجمال حق از آفت فعل رسته گردد و افعال خود را اندر افضال حق مستغرق یابد و مجاهدت را اندر حق هدایت منفی و قیام کل وی بحق باشد و حق تعالی محول اوصاف او وفعلش را جمله اضافت بحق تا از نسبت کسب خود رسته گردد چنانك پیغمبر (عم) ما را ازجانب خدا خبر داد :

چون بندهٔ ما بمجاهدت بما تقرب کند ما ویرا بدوستی خود رسانیم و هستی وی را اندر وی فانی گردانیم ونسبت وی از افعال وی بزدائیم تا بما شنود آنچ شنود و بما گوید آنچ گوید و بما بیند آنچ بیند وبما گیرد آنچ گیرد[۱].»

مستملی بخاری در باره جمع و تفرقه بیان ساده و زیبائی دارد که عیناً نقل میشود: «این طائفه را لفظی است که گویند فلان مجتمع است و فلان متفرق است وازاین جمع وتفرق جمع وتفرق سرخواهند واین مبتذلست میان هرطائفه که کسی که او با همه کس صحبت کند و آمیزش کند گویند فلان پراکنده صحبت است وچون دست درهمه کاری در زند گویند فلان پراکنده کار است واین جمع و تفرقهٔ باطن خواهند وچون بنده یك هم و یك همت گردد و همه یك معنی را طلب کند اورا مجتمع خوانند وچون همت او هر چیز جوید اورا متفرق خوانند واین نیز در میان دوستی مخلوقان مبتذل است که چون کسی کسی را دوست دارد گویند فلان جمله فلان را گشته است یعنی همه همت ومراد او را میجوید ...

اول مقامی درجمع این طائفه را آنست که همت بنده جمع گردد و آن آن باشد که همه همتهای خویش یك همت گرداند وفی‌الحدیث **من جعل الهموم هما واحداً یعنی هم المعاد کفاه الله سائر هُمومه** هر که اندوههای خویش را یك اندوه گرداند وآن هم آن جهانی‌است خدای عزوجل همه اندوهان او کفایت گرداند یعنی چون سروظاهرخویش برشغل عقبی افکند حق تعالی او را از شغل این جهان فارغ گرداند تا سر او بچیزی مشغول نگردد.

آن **تفرقه** کز پس این جمع آید آن باشد که میان بنده ومیان همتهای او جدائی افتد درحظوظ، ونیز جدائی‌افتد میان او ومیان طلب کردن آنچه اورا در آن

۱ – کشف‌المحجوب با حذف وتلخیص ص ۳۲۶-۳۲۳

رفق با لذت باشد آنگاه این بنده باشد فراق افتاده میان او و میان نفس او تا هر حرکات آرد نه نفس را آرد ... و جمله معنی آنست هم چندانکه او را جمع افتد بمشاهدهٔ حق هم چندان تفرق افتد ازمشاهده خلق تا جنبش او همه برای حق باشد نه برای خلق ، ونفس هم ازجملهٔ خلق است باید که نخست این تفرقه میان او ومیان نفس افتد ازبهر آنکه هر که با خلق سازد از بهر نفس سازد اما هر که با حق سازد از بهر سر سازد و حیات نفس در صحبت خلق است وهلاك نفس درصحبت حق[۱].»

سید شریف علی‌بن محمد جرجانی در کتاب تعریفات مینویسد : فرق آنست که بتو نسبت داده‌شود وجمع آنست که ازتو سلب شود باین معنی که امور کسبی بنده از قبیل قیام بوظایف بندگی و آنچه شایستهٔ احوال بشریت است **فرق** است وآنچه ازطرف حق باشد ازقبیل پیدا شدن معانی وظهور لطف و احسان **جمع** است و بنده ناگزیر بداشتن هر دو است زیرا هر که تفرقه نداشته باشد بندگی ندارد و هر که جمع نداشته باشد معرفت ندارد ، اینکه بنده میگوید : «**ایاک نعبد**» اثبات تفرقه‌است (باثبات بندگی) واینکه میگوید «**ایاک نستعین**» طلب جمع‌است[۲] بنابراین تفرقه آغاز ارادت است وجمع انجام آن[۳].

محیی‌الدین بن العربی در تعریف جمع مینویسد : «**الجمع اشارة الی حق بلا خلق**»[٤].

حافظ فرماید :

زفکرتفرقه بازآی تاشوی مجموع   بحکم آنکه‌چوشد اهرمن‌سروش آمد

۱۱۹-۱۷۵

۱ ـ شرح تعرف ج٤ ص ٦٤-٦٠   ۲ ـ همچنین رجوع شود برساله قشیریه ص ۳۸

۳ ـ تعریفات ص ٦٨   ٤ ـ اصطلاحات فتوحات‌المکیه ص٤٠

حجاب ـ مانع وصول بحق

حجاب در لغت بمعنی پرده و فاصل بین دو چیز است و باصطلاح صوفیه هر چیزی است که انسان را ازحق تعالی باز دارد .

ابونصر سراج حجاب را چنین تعریف کرده است : «**الحجاب حائل یحول بین الشیئی المطلوب المقصود و بین طالبه وقاصده . کان سری السقطی رحمه الله یقول اللهم مهما عذبتنی بشیئی فلا تعذبنی بذل الحجاب**[۱]»

هجویری میگوید : حجاب دو است یکی حجاب رینی نعوذ بالله من ذلك واین هر گز برنخیزد ویك حجاب غینی واین زودتر برخیزد وبیان این آن بود که بنده‌ای باشد که ذات وی حجاب حق باشد تا یکسان باشد نزدیك وی حق و باطل وبنده‌ای باشد که صفت وی حجاب حق باشد و پیوسته طبع و سرش حق همی طلبد وازباطل میگریزد پس حجاب ذاتی که رینی‌است هر گز برنخیزد ومعنی رین وختم وطبع یکی‌است چنانکه خدای تعالی گفت **کلابل ران علی قلوبهم ماکانوا یکسبون**[۲] .... و حجاب صفتی که آن غینی بود روا باشد که وقتی دون وقتی برخیزد که تبدیل ذات اندر حکم غریب وبدیع باشد واندرغین ناممکن ، اما تبدیل صفت چنانکه هست روا باشد ومشایخ این قصه را درمعنی رین وغین اشاره‌ای لطیف است چنانکه جنید گوید : رین ازجملهٔ وطناتست وغین ازجملهٔ خطرات ، وطن پایدار بود وخطر طاری چنانکه ازهیچ سنگ آئینه نتوان کرد اگرچه صقالان بسیار مجتمع گردند و باز چون آئینه زنگ گیرد بمصقله صافی شود ازآنچه تاریکی اندر سنگ اصلی است وروشنائی اندر آئینه اصلی ، اصل پایدار بود آن صفت عاریتی را بقا نباشد[۳] .

ابن العربی حجاب را هر چیزی میداند که مطلوب را از چشم مستور دارد

۱ ـ اللمع ص ۳۵۲ ۲ ـ سوره تطفیف ـ ۸۳ آیه ۱۴ ۳ ـ کشف ص ۵

ومیرسید شریف جرجانی مینویسد که: حجاب نزد اهل حق انطباع صور کونیه است درقلب که مانع ازقبول تجلی حق میگردد[۱].

مستملی بخاری می‌نویسد که: «حجابها چهارست دنیا ونفس وخلق وشیطان، دنیا حجاب عقبی است هر که با دنیا بیارامد عقبی را بگذارد، وخلق حجاب طاعت است هر که برپای خلق مشغول گردد طاعت را بگذارد، وشیطان حجاب دین است هر که موافقت شیطان کند دین را بگذارد، ونفس حجاب حق است هر که بهوای نفس رود خدای را بگذارد چنانکه خدای میگوید **افرأیت من اتخذ الهه هواه** آنکس که برهوای نفس خویش رفت گفت اوهوای خویش را خدای خویش گرفته است و تا این چهار حجاب از پیش دل برنخیزد نور معرفت دردل راه نیابد[۲].»

حجةالاسلام محمد غزالی علم را نیز در این راه حجابی میداند و میگوید: وهمانا که شنیده باشی ازصوفیان که گویند: (علم حجابست ازین راه) و انکار کرده باشی، این سخن را انکارمکن که این حق است، چه محسوسات و هرعلم که از راه محسوسات حاصل شود چون بدان مشغول و مستغرق باشی، ازین محجوب باشی.

و مثل دل چون حوضی است، و مثل حواس چون پنج جوی است، که آب از وی بحوض آید، از بیرون، اگر خواهی که آب صافی از قعر حوض برآید تدبیر آن است که این آب جمله از وی بیرون کنی و گل سیاه که از اثر این آبست هم بیرون کنی وراه همه جویها ببندی تا نیز آب نیاید، و قعر حوض همی کنی تا آب صافی از درون حوض پدیدار آید و تا حوض بدان آب که از بیرون درآمده است مشغول باشد ممکن نشود از درون وی آب برآید، همچنین این علم که از درون دل بیرون آید، حاصل نیاید تا از هرچه از بیرون درآمده است خالی‌شود.

اما عالم اگرخویشتن را خالی کند از علم آموخته و دل بدان مشغول ندارد

۱ - تاریخ تصوف ج ۲ ص ٦٤٣ تعریفات جرجانی ص ۷۳   ۲ - شرح تعرف ج ۱ ص ۲٦

آن علم گذشته وی‌را حجاب نباشد وممکن بود که این فتح وی‌را برآید، همچنانکه چون دل ازخیالات ومحسوسات خالی کند خیالات گذشته وی‌را حجاب نکند.

وسبب حجاب آنست که چون کسی اعتقاد اهل سنت بیاموخت و دلیلهای وی چنانکه اندر جدل و مناظره گویند بیاموخت و همگی خویشتن بدان داد، واعتقاد کرد که ورای این خود هیچ علم نیست واگر چیزی دیگر در دل وی آید گوید: «این خلاف آنست که من شنیده‌ام وهرچه خلاف آنست باطل باشد» ممکن نشود که این کس‌را هرگز حقیقت کارها معلوم شود که آن اعتقاد که عوام خلق را بیاموزند، قالب حقیقت بود نه عین حقیقت؛ معرفت تمام بود که آن حقایق از آن قالب مکشوف شود چنانکه مغز از پوست[1].»

بایزید بسطامی گوید: «پرسیدند که راه بحق چگونه است گفت تو از راه برخیز که بحق رسیدی[2].»

حافظ گوید:

میان عاشق ومعشوق هیچ حائل نیست توخودحجاب‌خودی‌حافظ ازمیان‌برخیز

۱۸۰-۲۶۶

خانقاه - قرارگاه و محل اجتماع درویشان

۱ - معنی خانقاه وعلت تأسیس آن وذکری از رباط وصومعه و زاویه

خانقاه وخانگاه محلی‌است که درویشان ومشایخ در آن بسر برده عبادت کنند

---

۱ - کیمیای سعادت ص ۳۰-۲۹ ۲ - تذکرة‌الاولیاء ذکر بایزید بسطامی ص ۱۴۰

حافظ فرماید:

حجاب چهرهٔ جان میشود غبار تنم خوشا دمی که از آن چهره پرده برفکنم

۲۳۵-۳۴۲

وخورد نگاه نیز معنی کرده‌اند[۱] وگاه بحذف الف خانقه[۲] وخانگه نیز آمده‌است .

مقریزی دراین باره چنین می‌نویسد :

«الخوانك جمع خانكاه و هی كلمة فارسية معنا ها بيت و قيل اصلها خونقاه ای الموضع الذی یأكل فيه الملك والخوانك حدثت فی الاسلام فی حدود الاربعمائة من سنی الهجرة وجعلت لتخلی الصوفية فيها لعبادة الله تعالی[۳]»

غالب محققین کلمهٔ خانقاه‌را معرب خوانگاه یعنی سفره‌خانه وجای‌غذا خوردن میدانند باعتبار اینکه درخانقاه برای صوفیه، خاصه مسافران وراهگذاران بخصوص در اوائل امر غذا ووسائل راحت آماده‌بوده است چنانکه مقدسی می‌نویسد :

«دعوت فی المحافل و تكلمت فی المجالس واكلت مع الصوفية الهرائس ومع الخانقاهيين الثرائد ومع النواتی العصائد[٤]»

در حدود العالم (ص٤٥) در وصف شهر سمرقند کلمه خانگاه بمعنی عام آن استعمال شده است و ربطی بصوفیه ندارد «واندر وی خانگاه مانویانست و ایشانرا نغوشاك خوانند» .

آقای همائی استاد دانشگاه تهران درباره این کلمه چنین مینویسد[۵] : «ظاهراً مسلم است که کلمهٔ خانقاه اصلا فارسی است معرب خانگاه یعنی محل خوردن (خوان) بمعنی خوردنی وطبق غذا ، وبعضی از (خانه) بمعنی منزل گرفته‌اند مرادف منزلگاه ، و اساس بنای خانقاه برای این بوده است که درویشان بی مسکن خاصه فقرای صوفیه بهرشهری وارد میشوند جای ومنزل وخوراکی داشته باشند ومصرف عمدهٔ موقوفات خانقاهها همین اطعام فقرا و درویشان بوده است و از این جهت در

---

۱ ــ فرهنگ نفیسی ج ۲ ص ۱۳۱۸ ــ برهان قاطع ص ۷۰۸

۲ ــ بر آستانه میخانه هر که یافت رهی ز فیض جام می اسرار خانقه دانست
حافظ ۴۷-۳۳

۳ ــ الخطط المقریزیه ج ٤ ص ۲۷۱

٤ ــ احسن التقاسیم چاپ دوم لیدن ص ٤٤

۵ ــ ذیل مصباح ص ۱۵٤ .

عمارت خانقاهها که نمونه‌های مخروبه‌یی از آنها در بلاد اسلامی مثل نطنز و اصفهان دیده میشود این آیه را که درحکم شعار اصلی خانقاه است کتیبه کرده‌اند :

«ویطعمون الطعام علی حبه مسکیناً ویتیماً واسیراً انما نطعمکم لوجه الله لانرید منکم جزاء ولاشکورا[۱]»

از گفتار شیخ الاسلام عمر سهروردی نیز بر میآید که خانقاه جای خوردن بوده آنجا که می نویسد:[۲] **«ویستحب الاجتماع علی الطعام و هوسنة الصوفیة فی الربط وغیرها»**.

مستملی بخاری خانگاه را بجای خانقاه استعمال کرده بدین شرح : «در زندگانی پیغمبر علیه‌السلام اهل صفهٔ او بوده‌اند و این اصلی است درشرف فقرا که خلق ایشان را باین سبب طعن کنند و گویند در خانگاه نشسته‌اند و کاهلی پیشه گرفته واصل این از اصحاب صفهٔ پیغمبر علیه‌السلام بود که ایشان از همه عالم بریده بودند[۳]».

صاحب مصباح الهدایه در اساس خانقاه با مستملی بخاری همداستان است و می‌نویسد : «هرچند بنای خانقاه واختصاص آن بمحل‌مساکنت واجتماع متصوفه، رسمی‌محدث‌است ازجمله مستحسنات صوفیان ولیکن خانقاه رابا صفه‌یی که مسکن فقرای صحابه بود در روزگار رسول‌علیه الصلوة والسلام هر که اورا مسکنی نبودی درآنجا اقامت نمودی واگر کسی بمدینه‌آمدی وآشنایی نداشتی که بدو فرودآید بصفه نزول کردی چنانکه از طلحه روایت است که : **«کان الرجل اذا قدم المدینة وکان له بها عریف ینزل علی عریفه فان لم یکن له بها عریف نزل الصفة وکنت فی من نزل الصفة[٤]»**. وهیچ شك نیست که بنای خانقاه بر صفتی که اصل وضع

---

۱ ــ سورهٔ ۷۶ (الدهر) آیه ۸ و ۹
۲ ــ عوارف المعارف در حاشیه ج ۳ احیاءالعلوم ص ۲۱۷
۳ ــ شرح تعرف ص ۳۸
٤ ــ این روایت در حلیة الاولیاء جلد اول صفحه ۳۷٤ نیز آمده است

اوست زینتی است از زینت‌های ملت اسلام[۱].

تقی‌الدین احمد بن علی بن عبدالقادربن محمد معروف بمقریزی نیز خانقاه و رباط را حفظ سنت و تقلیدی از صفهٔ رسول اکرم میداند و می‌نویسد[۲]: **«الرباط هو بیت الصوفیة ومنزلهم ولکل قوم دار و الرباط دار هم و قدشابهوا اهل الصفة فی ذلك فالقوم فی الرباط مرابطون متفقون علی قصد واحد وعزم واحد واحوال متناسبة ووضع الرباط لهذا المعنی... ولاتخاذ الربط والزاویا اصل من السنة و هو ان رسول الله صلی الله علیه و سلم اتخذ لفقراء الصحابة الذین لایأوون الی اهل ولامال مکاناً من مجده کانوا یقیمون بهءعرفوا باهل الصفة»**

آنگاه مقریزی از ۱۲ رباط نام می‌برد ودربارهٔ هریك باختلاف شرحی مینویسد ونام رباطها بدین قرار است:

۱ ـ رباط الصاحب ۲ ـ الفخری ۳ ـ البغدادیة ٤ ـ الست کلیلة ۵ ـ الخازن ٦ ـ رواق ابن سلیمان ۷ ـ داودبن ابراهیم ۸ ـ ابن ابی‌المنصور ۹ ـ المشتهی ۱۰ ـ الآثار[۳] ۱۱ ـ الافرام ۱۲ ـ العلائی.

این رباطها ظاهراً همه بصوفیان اختصاص نداشته‌است چنانکه از رباط بغدادیه که تذکار پای خاتون دختر بیبرس در سنه ۷۸٤ برای زینب دختر ابوالبرکات معروف به بنت بغدادیه ساخته بود زنان عابده و تارك دنیا یا طلاق داده شدگان وبیوه گان (تا هنگام یافتن سروسامان) استفاده می کرده‌اند.

اطلاق رباط برخانقاه یا محلی که برای رهگذران وفقرا اختصاص یافته‌باشد درلغت وهم درعرف صوفیه سابقه دارد چنانکه در اسرارالتوحید مکرراستعمال شده

۱ ـ مصباح ص ۱۵۳ ۲ ـ خطط مقریزی ج ٤ ص ۲۹۳-۲۹۲ ۳ ـ وجه تسمیه آن اینست که بانی آن تاج الدین محمدبن الصاحب فخرالدین آنرا پی نهاده و قطعه چوبی وآهنی را که ازحضرت رسول برجای ودرنزد بنی‌ابراهیم بوده به شصت هزار درهم خریده و در آنجا نصب کرده است.

ازجمله (ص۳۱) : «وبیشتر نشست شیخ برباط کهن بودی و آن رباطیست بر کنار میهنه برسرراه ابیورد وشیخ ما درآنجا بسیار ریاضت ومجاهدت کرده است و بالائی است برسر راه مرو بدروازهٔ میهنه نزدیك، آنرا زعقل گویند و رباطیست در راه طوس ازمهنه تا آنجا دو فرسنگ در دامن کوه آنرا رباط سر کله خوانند و رباطی دیگر است بردروازهٔ میهنه که بگورستان شوند».

علاوه بررباط، صومعه (که جایگاه عابدان وزاهدان است) وزاویه را نیز در معنی خانقاه و گاه درمعنی نزدیك بآن استعمال کرده‌اند ازجمله هجویری‌مینویسد[۱]: «از ابوالحارث روایت کنند که گفت من اندر سماع کردن بجد بودم شبی یکی بصومعه من آمد و گفت ...»

در اسرارالتوحید ص ۲۸۶–۲۸۵ آمده است که: «سوراخی بصومعهٔ شیخ کرده بود تا پیوسته شیخ را می‌دیدی و سخن می‌پرسیدی ... در صومعهٔ شیخ رفت و از بهر تبرك از کوزهٔ شیخ از آن موضع که خضر آب خورده بود آب خورد وبیرون آمد.»

شیخ عطار در ذکر حسن بصری آورده است که:[۲] «یك روز بر در صومعهٔ او کسی نشسته بود حسن بر بام صومعه نماز میکرد.» همچنین از اوست[۳] «برلب فرات در صومعه‌ای شد وآنجا بعبادت خدای مشغول شد.»

زاویه نیز بخانقاه اطلاق شده است و امروز نیز زاویه در مورد جایگاههای مقدسی که ازنظر مذهبی شرفی واحترامی دارند بکار می‌رود چنانکه زاویه حضرت عبدالعظیم، زاویهٔ مقدسه قم ونظائر اینها، باعتبار کنجی که ازآفات دنیا بدان پناه برند و روی بخداوند جهان آرند.

۱ – کشف ص ۵۳۶ ۲ – تذکره ج ۱ ص ۲۶ ۳ – تذکره ذکرحبیب عجمی ج ۱ ص ۴۴.

اماهم بدلالت لغوی زاویه وهم بنابطرز استعمال قدیم این لغت دراسرارالتوحید میتوان اظهار کرد که زاویه غالباً با خانقاه فرق دارد ونسبت آن بخانقاه نسبت محاط بمحیط یا جزءِ بکل است بدین معنی که خانقاه جایگاه وسیعی با حجرات بسیار ودارای تشکیلات مفصلی بوده که هریك ازحجرات آن یا جائیکه باقامت درویشی اختصاص می‌یافته زاویه نام داشته است چنانکه ازاین حکایت بخوبی برمی‌آید:[۱]

«خواجه بوالفتح شیخ گفت رحمة الله علیه که در آن وقت که شیخ قدس‌الله روحه العزیز بنشابور بود یك روز شیخ را جامهٔ زیر نو دوخته بودند و بر آب زده ونمازی کرده وبرحبل انداخته تا خشك‌شود، ایزار پای ضایع شد هر کسی میگفتند این گستاخی که تواند کردن ؟ وشیخ در رواق خانقاه نشسته بود و هیچ نمی گفت. وپیری بود که دربرشیخ نشسته بود وشیخ اورا عظیم دوست داشتی، صوفیان گفتند زاویه‌ها بجوئیم و بنگریم تا کجا یابیم، ابتدا بدین پیر کردند که بخدمت شیخ نشسته بود، دست بزیرش بردند، ایزار پای شیخ دیدند برمیان بسته، شیخ را چون چشم بر آن افتاد فرمود که زاویه‌اش بکوی باز نهید ! زاویه پیر بدر خانقاه باز نهادند وآن پیر ازآنجا بیرون شد ودیگر کس او را ندید».

عطار نیز در ذکر ابوالعباس نهاوندی همین‌معنی را از زاویه اراده کرده‌است:[۲]

«یك درم بنان دادی تا برسری زاویه آمدی وبا درویشان بخوردی».

با اینهمه زاویه جای بجای بهمان معنی خانقاه بکار رفته است همچنان که صومعه و رباط.

۲ _ گفتار در بارهٔ اول کسی که خانقاه ساخت

ابن تیمیه در رسالهٔ «صوفیه و فقرا» پس از رد اقوال مختلف می گوید:

---

۱ - اسرارالتوحید ص ۲۵۲ ۲ - تذکره ج ۲ ص ۲۵۱.

«قول معروف آن است که صوفی نسبت به صوف است واول ظهور صوفیه در بصره بود ونیز اول کسی که دیر کوچکی برای صوفیه ساخت بعضی از پیروان عبدالواحد ابن زید بودند وعبدالواحد ازاصحاب حسن بصری‌است صوفیه بصره در زهد وعبادت وترس از خدا مبالغه میکردند ودر این جهت از مردم سایر شهرستانها ممتاز بودند این است که ضرب‌المثل شده میگفتند فقه کوفی وعبادت بصره‌یی[۱].»

مرحوم دکتر غنی دراین باره چنین مینویسد: «زندگی در صوامع وخانقاه نیز تا اندازه‌یی تقلید بمسیحیان و راهبین است و حتی در کتب تراجم احوال عرفا نوشته‌اند که اول خانقاهی که برای صوفیه بنا شده بدست یکی از امرای مسیحی بوده است ازجمله جامی درنفحات‌الانس درشرح حال ابوهاشم صوفی از صوفیهٔ قرن دوم هجری نوشته[۲]: «اول کسی که ویرا صوفی خوانند وی بود وپیش‌ازوی کسی را باین نام نخوانده بودند وهمچنین اول خانقاهی که برای صوفیان بنا کرده‌اند آنست که برملهٔ شام کردند سبب آنست که امیری ترسا بشکار رفته بود در راه دوتن را دید ازاین طایفه که فراهم رسیدند ودست درآغوش یکدیگر کردند وهم آنجا بنشستند وآنچه‌داشتند ازخوردنی پیش‌نهادند وبخوردند. آنگاه برفتند. امیر ترسا را معامله والفت ایشانرا با یکدیگرخوش آمد یکی‌ازایشانرا طلب کرد وپرسید که‌آن که بود گفت ندانم گفت ترا چه بود گفت هیچ چیز گفت از کجا بود گفت ندانم. آن امیر گفت پس این چه الفت بود که شما را با یکدیگر بود درویش گفت که این ما را طریقت است گفت شما را جائی هست که‌آنجا فراهم آئید گفت نی گفت من برای شما جائی سازم تا با یکدیگر آنجا فراهم آئید پس آن خانقاه برمله بساخت[۳].»

---

۱ – تاریخ تصوف ص ٤۲   ۲ – این حکایت را طرائق الحقائق نیز در جزء اول صفحه ۸۰ نقل کرده‌است واین بیت شیخ انصاری را در پایان آن بمناسبت آورده:

خیردار حل فیها خیر ارباب الدیار   و قدیماً وفق الله خیاراً للخیار

۳ – تاریخ تصوف ص ۷۵.

اسرار التوحید (درصفحه ٤٤) دربیان سفر ابوسعید مهنه بنسا چنین آورده است:
«بشهر نسا شد و بزیر شهر بر آن دیه‌ها بگذشت و بده‌ردان منزل کرد و روی به‌بیسمه نهاد ودر آن وقت شیخ احمد نصر که از کبار مشایخ بوده است در شهر نسا بود در خانقاه سراوی که بربالای شهرست بر کنار گورستان، بر آن کوه که خاك مشایخ وتربت بزرگان آنجاست.
واستاد ابوعلی دقّاق قدس الله روحه العزیز خانقاهی بنا کرده است باشارت مصطفی صلوات‌الله وسلامه‌علیه که چون استاد بوعلی بنسا آمد بزیارت‌تربت مشایخ صوفیان را بقعه‌ای نبود آن‌شب بخفت مصطفی را صلوات‌الله وسلامه علیه بخواب دید که اورا بفرمود که ازجهت صوفیان اینجا بقعه‌ای ساز و بر آن موضع که اکنون خانقاه است اشارت فرمود وخطی گرد آن در کشید که چندین باید ساخت. دیگر روز بامداد استاد بوعلی برخاست و بر کنار این زمین آمد و آن خط که مصطفی صلوات‌الله وسلامه‌علیه بر آنجا کشیده بود همچنین برزمین‌ظاهر بود وهمگان بدیدند واستاد هم برآن خط آن خانقاه بنا کرده وبعد از آن اقدام بسیار عزیزان ومشایخ بدان بقعه رسید و اساس آن امروز باقی است وظاهر ودر گورستان براه کوه که در پهلوی این خانقاه است تربت چهارصد پیراست از کبار مشایخ ومشاهیر اولیاء وبدین سبب صوفیان نسا را شام کوچك گویند که چندانکه بشام تربت انبیا است در نسا تربت اولیاست.»

مقریزی در این باره چنین مینویسد[1]: «و اول من اتخذ بیتا للعبادة زیدبن صوحان بن صبرة وذلك انه عمد الی رجال من اهل البصرة قدتفرغواللعبادة ولیس‌لهم تجارات ولاغلات فبنی لهم دورا واسکنهم فیها وجعل لهم مایقوم بمصالحهم من‌مطعم ومشرب وملبس وغیره.

۱ ـ خطط ج ٤ ص ٢٧٢.

۳ـ چند خانقاه قدیمی و کیفیت اداره آنها

ابن بطوطة سیاح معروف نیمهٔ اول قرن هشتم هجری در کتاب سفرنامه خود موسوم به تحفة النظار فی غرائب الامصار وعجائب‌الاسفار دربارهٔ یکی از خانقاههای آنروز که دراصفهان واقع ومنسوب به‌علی‌بن سهل‌شاگرد جنید بوده است. شرحی[۱] می نویسد که ترجمه آن چنین است :

«در اصفهان بزاویهٔ منسوب بشیخ علی بن سهل شاگرد جنید فرود آمدم (چهارم جمادی الاخر سال ۷۲۷) جائی بزرگ بود که اهل آن دیار برای تبرك بزیارت آنجا میآمدند ودر آنجابرای آینده ورونده طعام حاضربود ودرآن گرمابه‌ای عجیب که دیوارش از کاشی و کفش ازسنگ مرمر بود وجود داشت این گرمابه بر گذرندگان وقف بود و برای ورود بدان هیچ چیز بکار نمی‌بود . پیر این زاویه مردی نیکوکار وپارسا وزاهد بنام قطب‌الدین حسین‌بن شیخ‌صالح ولی‌الله شمس‌الدین محمدبن محمودبن علی معروف به‌رجاء بود و برادرش مفتی دانشمند شهاب الدین احمد نام داشت . من در این زاویه نزد شیخ قطب الدین ۱٤ روز اقامت کردم و از کوشش او در عبادت و دوست داشتن فقیران و تهی‌دستان و فروتنی او نسبت بآنان درشگفت ماندم ، وی در نیکو داشت ومهمان نوازی من مبالغه بسیار کرد وبالباسی نیکو مرا پوشانید ودرساعتی که بزاویه رسیدم طعام و سه خربزه برایم فرستاد که وصف آنرا پیش کرده‌ام وچون آن‌ها هیچگاه ندیده ونخورده بودم[۲].

ابن بطوطه در سفر نامه خود وصفی راجع بخانقاههای مصر نوشته که قابل عنایت است :[۳]

---

۱ ـ رحله ابن بطوطه چاپ مصر ج ۱ ص ۱۱۹ ۲ ـ چند سطر پیش‌ترهنگام وصف اصفهان خربزهٔ آن را بعد از خربزهٔ بخارا وخوارزم درجهان بی‌نظیر می‌شمارد .

۳ ـ از ترجمه سفرنامه ابن بطوطه صفحات ۲٦ و ۲۷ چاپ بنگاه ترجمه و نشرکتاب .

« واما عدهٔ زوایا که آنها را ، خانقاه ، می‌نامند بسیار است ، امرای مصر در ساختن خانقاهها بریکدیگر پیشی میجویند. هرخانقاه مخصوص گروهی ازدراویش است وبیشتردراویش ازعجم (ایرانیان) میباشند که مردمی اهل‌ادب ودرمسلك‌تصوف صاحب اطلاع هستند. هریك ازخانقاهها شیخی دارد ونگهبانی ، وترتیب کارهایشان عجیب است ، از جمله مراسم و مقررات خانقاه این است که خادم هر بامداد پیش دراویش می‌آید وهر کدام از آنها غذائی را که میل دارند باوسفارش می‌دهند وچون وقت خوراك میرسد برای هر کس پاره نانی با یك‌ظرف جداگانه شوربا داده میشود، دو تن از یك ظرف غذا نمی‌خورند ، در خانقاه روزی دو بار غذا داده میشود. هر یك از دراویش یك دست لباس تابستانی و یك دست لباس زمستانی و ماهیانه بیست الی سی درهم مقرری ، ونیز شبهای آدینه مقداری حلوای شکری وصابون رختشویی وپول حمام وروغن (برای روشن کردن چراغ) دریافت می‌دارند.

این دراویش مجرد هستند وبرای دراویش متأهل خانقاههای جداگانه هست. دراویش مکلف‌اند که در خانه‌های پنجگانه حاضر شوند و شب را در خانقاه بیتوته کنند واجتماعات آنان زیر قبه‌ای در داخل خانقاه منعقد میشود.

دیگر ازمراسم درویشان آن است که هر یك برسجادهٔ مخصوصی که دارند می‌نشینند وپس‌ازنمازصبح سوره‌های ، «انا فتحنا» و «ملك» و «عم» را میخوانند و آنگاه جزوه های قرآن می‌آورند و هر کس جزوی بر می‌دارد و ختم قرآن میگذارند و ذکر میگویند و سپس قاریان بعادت اهل مشرق بقراءت می‌پردازند وهمین مراسم بعدازنمازعصرهم اجرا میشود.

وقتی درویشی درمسافرت می‌خواهد وارد خانقاهی شود کمر بربسته ، سجاده بردوش افکنده، عصا بدست راست وابریق بدست چپ دم درخانقاه می‌ایستد. دربان

ورود اورا بخادم خانقاه خبر میدهد و او می آید واز درویش پرسش میکنند که از کدام شهر میآید و در سر راه بکدام خانقاه وارد شده و شیخ او کیست. و چون پاسخهای اورا درست دریابد اجازه ورود میدهد وسجاده اورا درجای مناسبی میگسترد وجای طهارتخانه را باو نشان میدهد، درویش پس از تجدید وضو برسر سجادهٔ خویش می آید و کمر بر می گشاید و دو رکعت نماز میگزارد و آنگاه با شیخ خانقاه و سایرحاضرین مصافحه میکنند ودرجمع ایشان می‌نشیند.

دیگر از مراسم درویشان این است که روزهای جمعه خادم خانقاه سجاده‌ها را بمسجد می‌برد ودر آنجا می گسترد، دراویش هم دسته‌جمعی با شیخ خود بمسجد می آیند وهر کس روی سجادهٔ خویش نمازمی گزارد وبعد از نماز بقراءت قرآن می پردازند وسپس درحضور شیخ بطور اجتماع بخانقاه بازمیگردند.»

راجع بخانقاههای مصر در خطط مقریزی نیز بتفصیل سخن رفته است و از ۲۲خانقاه معروف که درآن‌زمان برجای بوده نام‌برده است[1] وقریب بیست صفحه‌در بارهٔ موقوفات واختلافهائی که دربارهٔ تصرف قسمتی‌از آنها درنظرحکام ومفتیان وقت وجود داشته وچگونگی اقامهٔ نماز جمعه بوسیله پیر خانقاه صالحیه واینکه عده‌ای ازمردم از همه جا برای ملاحظهٔ آداب و شرکت در مراسم نماز بقاهره می آمده‌اند نوشته است.

بنابرآنچه مقریزی ذکر کرده‌است تنها در خانقاه صالحیه ۳۰۰ مرد صوفی

---

۱ - نام خانقاهها چنین است:

۱ - خانقاه صلاحیه‌دار سعیدالسعداء ۲ - خانقاه رکن‌الدین بیبرس ۳ - جمالیه
۴ - ظاهریه ۵ - شرامیشیه ۶ - مهنداریه ۷ - بشتاک ۸ - ابن‌غراب
۹ - بند قداریه ۱۰ - شیخو ۱۱ - حاولیه ۱۲ - خانقاه‌الجیفاالمظفری
۱۳ - سریاقوس ۱٤ - ایلان ۱۵ - بکتمر ۱٦ - قوصون ۱۷- طغای‌النجمی
۱۸ - ام‌انوک ۱۹ - یونس ۲۰ - طیبرس ۲۱ - اقبغا ۲۲ - خانقاه‌الحروبیه

بسر می برده‌اند که هر یك روزی ۳ گرده نان که هر کدام رطلی وزن داشته و آبگوشتی که سهم گوشت هرنفرثلث رطل بوده جیره داشته‌اند و ماهی یکبار برای آنان حلوا می‌پخته‌اند وباندازه مصرف ، صابون دراختیارشان میگذارده‌اند وسالیانه معادل چهل‌درهم جامه بها بهرصوفی می‌پرداخته‌اند ونانواخانه وآشپزخانه و گرمابه درنزدیکی خانقاه ساخته شده و دائر بوده است .

امامقرری بعضی صوفیان خانقاهها ازجمله خانقاه سریاقوس بیش‌ازاین مقدار بوده است دراینجا بنقل مقریزی هرصوفی روزانه یك رطل گوشت سهم داشته که بوجهی مطبوع پخته باو میداده‌اند و چهار رطل نان خوب و ماهی چهل درهم سیم ویك رطل حلوا و دو رطل روغن و بهمین میزان صابون وسالیانه مبلغی جامه بها. درماه رمضان وعیدین‌وایامی ازرجب وشعبان و روز عاشورا برمقرری افزوده میشده است وهرزمان که میوه می‌رسیده مقداری خریداری وتوزیع میشده است بعلاوه در خانقاه مخزنی برای شکر واشربه وادویه بوده است وپزشك وجراح وچشم پزشك وآرایشگر داشته‌اند و در حمام نیز دلاك و سرتراش از محل وقف مأمور کارهای صوفیان بوده است و هر ماه رمضان دیگهای مسی خانقاه را سفید می کرده‌اند و دو کوزه وابریق برای آبخوردن وطهارت بهر یك از آنان داده میشده است.[1]

دراسرارالتوحید در نیشابور از شش خانقاه که از اسامی و پیران آنها معلوم است خانقاههای مهم‌اند نام برده شده ومسلم است که تعداد خانقاههای نیشابور خیلی بیش از اینها بوده که ذکرشده‌است . خانقاههای مذکور عبارت است از :

خانقاه صندوقی ص ۲۳۶ خانقاه کوی عدنی کوبان ص ۲۸٤ خانقاه شیخ

---

۱ - برای ملاحظه محل و موقوفه خانقاهها و سایر مسائل مربوط رجوع شود به خطط مقریزی چاپ مصر ج ٤ ص ۲۹۲ تا ۲۷۳ .

ابوعبدالرحمن سلمی ص ۲۲۲ خانقاه استاد ابوالقاسم قشیری ص ۲۴۷ خانقاه شیخ ابوسعید ص ۳۸۲-۲۸۷-۲۸۲ خانقاه شیخ علی صندلی ص ۲۸۳.

٤ - آداب ورود بخانقاه و رسوم زندگی در آن

هجویری در این باب فصلی مشبع برشته تحریر درآورده است از آنجمله می‌نویسد[۱]: «پس باید مسافر را تا پیوسته حافظ سنت باشد و چون بمقیمی فرارسد بحرمت نزدیك وی درآید و سلام گوید نخست پای چپ از پای افزار بیرون کند که پیغمبر ص چنین کردی و چون پای افزار در پا کند نخست پای راست در پای افزار کند وچون پای افزار بیرون کند پای بشوید و دو رکعت نماز کند بر حکم تحیت آنگاه برعایت حقوق درویشان مشغول شود. نباید که بهیچ حال بر مقیمان اعتراض کند و یا با کسی زیادتی کند بمعاملتی یا سخن سفرهای خود کند یا علم و حکایات و روایات گوید اندر میان جماعت که این جمله اظهار رعونت بود وباید که رنج جمله بکشد و بار ایشان تحمل کند از برای خدای را که اندر آن برکات بسیار باشد.»

از شیخ ابوسعید ابوالخیر دراین باره چنین آمده است[۲]:

«شیخ یك روز سخن مترسمان میگفت پس گفت اول رسمی بود که مردم بتکلف بکند آنگه آن عادت شود آنگه آن عادت طبیعت شود آنگه آن طبیعت حقیقت شود. پس شیخ ابوبکرمؤدب‌را گفت برخیز ودوات و کاغذ بیار تا از رسوم وعادات خانقاهیان فصلی بگوئیم چون بیاورد گفت بنویس و بدانکه اندر عادت و رسوم خانقاهیان ده چیزست که بر خود فریضه دارند بسنت اصحاب صفه رضی‌الله عنهم و اهل خانقاه را صوفی از آن گویند که صافی باشند و بافعال اهل صفه مقتدی باشند

۱ - کشف ص ۴۵۲-۴۵۱ ۲ - اسرارالتوحید ص ۳۳۱-۳۳۰.

اما این ده چیز که برخود فریضه دارند ودرموافقت کتاب خدای‌تعالی وسنت مصطفی علیه‌السلام بود یکی آن است که‌جامه پاك دارند که گفت : وثیابک فطهر، وپیوسته با طهارت باشند که گفت : فیه رجال یحبون ان یتطهروا والله یحب المطهرین .

دوم آنکه در مسجد یا بقعه‌ای از خیر نشینند چنانکه گفت : یسبح له فیها بالغدو والآصال رجال .

سیم آنکه باول وقت نمازها بجماعت کنند چنانکه گفت : والذین هم علی صلوتهم یحافظون .

چهارم آنکه بشب بسیارنماز کنند چنانکه گفت: ومن اللیل فتهجدبه نافلةلك.

پنجم آنکه سحر گاه استغفار ودعا بسیار کند چنانکه گفت : وبالاسحارهم یستغفرون .

ششم آنکه بامدادان چندانکه توانند قرآن بر خوانند و تا آفتاب برنتابد حدیث نکنند چنانکه گفت : ان قرآن الفجر کان مشهودا .

هفتم آنکه میان نماز شام و خفتن بوردی و ذکری مشغول باشند چنانکه گفت : ومن اللیل فسبحه و ادبارالنجوم .

هشتم نیازمندانرا و ضعیفانرا و هر که بدیشان پیوست ویرا در پذیرند ورنج ایشان بکشند چنانکه گفت : ولاتطردالذین یدعون ربهم بالغداوة والعشی یریدون وجهه .

نهم آنکه بی موافقت یکدیگر چیزی نخورند چنانکه گفت : والموفون بعهدهم اذا عاهدوا .

دهم آنکه بی دستوری یکدیگرغائب نگردند چنانکه گفت : واذا کانوامعه علی امر جامع لم یذهبواحتی یستاذنوه .

و جز از این اوقات فراغت ایشان بسه کار بود یا علم آموختن یا بوردی مشغول بودن یا بکسی راحتی وچیزی رسانیدن.»

سهروردی درباره ورود بخانقاه وآداب آن می‌نویسد که:

«مسافر باید که نخست پای از گرد راه وعرق بشوید آنگاه وضو بسازد و دو رکعت نماز بخواند وتا نپرسند سخن نگوید و تا سه روز جز با اجازه بیرون نرود و او با حاضران وحاضران با اوچون آشنایان کهن وبرادران سخن گویند ودربرابرش برپای خیزند ودربرش گیرند وخوش آمد ورود گویند وبا گشاده روئی ومحبت رفتار کنند تاخودرا ناآشنا نه پندارد ووحشت نگیرد. خادم خانقاه باید که پیشش طعامی گذارد ومستحب است که او نیز بحق قدوم چیزی بفقراء پیشکش کند و صوفیه را آمدن مسافر پس از عصر خوش نمی‌آید چه شب، هنگام استغفار و توجه باذکار وعبادت پروردگار است. واگر کسی که صلاحیت ماندن در خانقاه را ندارد درآید باید پس‌ازآوردن طعام ورعایت احترام با لطف کلام بطریق مناسبی ازاقامت درآنجا منصرفش سازند.»[1]

درباره وظایف ساکن خانقاه شیخ‌الاسلام چنین‌آورده‌است که: «برفقیرصادق شرط است که چون ساکن رباط شود وخواهد که از آنچه وقف بر رباط است یا از آنچه بدریوزه برای ساکنان فراهم میشود بهره بر گیرد باید چندان بخدا مشغول باشد که مجال کسبش نماند والا اگر فرصت بطالت و پرداختن بناشایست داشته باشد وآنچه شرط اهل ارادت از کوشش و رعایت آداب است بجای نیاورد سزاوار نیست که ازمال رباط استفاده کند بلکه باید کسب کند وازحاصل کارخودبخورد[2]»

درقابوسنامه نیز درباب تصوف نزدیک بهمین مضمون دستور داده شده است:

۱ - ترجمه وتلخیص از عوارف المعارف ج ۲ ص ۵۰-۴۳ ۲ - ایضاً ازعوارف ص ۲۴۲.

«چون درخانگاه[۱] شود مانع‌الخیرنباشد و کسی‌را ازتقرب منع نکند ونخست پای افزارچپ بیرون کند وپای راست درپوشد ومیان‌بسته درمیان خلق نشود و آنجا نشیند که سجادهٔ او نهند و چون بنشیند بدستوری نشیند و بدستوری دو رکعتی بگزارد وبهر وقتی که درآید وروود سلام کند یا نکند روا بود اما بر صباح تقصیر نکند وصحبت با مردم نیک دارد وازمنهیات پرهیز کند[۲].»

عزالدین محمود کاشانی در این باره چنین مینویسد: «بدانکه اهل خانقاه دو طایفه باشند مسافران و مقیمان . اما رسم صوفیان در سفر آن است که چون بخانقاهی قصد نزول دارند جهد کنند تا پیش از عصر بمنزل رسند و اگر در راه بعذری متخلف شوند و وقت عصر درآید آن شب بمسجد یا گوشهٔ دیگر نزول کنند و روز دیگر بوقت ارتفاع آفتاب قصد خانقاه کنند و چون در خانقاه روند اول تحیت مقام را دو رکعت بگزارند پس سلام کنند و بمعانقت و مصافحت با حاضران مبادرت نمایند . وسنت آنستکه از جهة مقیمان بحق القدوم عراضه‌یی از طعام یا غیرآن درمیان‌آرند وبکلام مسابقت ننمایند وسخن تا نپرسند نگویند وسه روز از خانقاه بقصد مهمی که دارند از زیارت احیاء و اموات بیرون نروند تا هیئت باطن از تغیرات عوارض سفر بقرار خود بازآید وجمع گردد و مستعد لقاءِ مشایخ واخوان شوند . چه استیفاء حظ خیر از صحبت ، بنور جمعیت باطن میسر گردد ازبهرآنکه نور کلام وسمع بقدر نورانیت دل تواند بود وچون از خانقاه بقصدی که دارند بیرون‌خواهندرفت بی‌اجازت مقدم اهل‌خانقاه برخروج اقدام‌ننمایند وهمچنین درهمه چیز بموافقت رای واستصواب واجازت او شروع کنند وچون سه روزبگذرد

۱ – در منتخب قابوسنامه چاپ آقای سعید نفیسی این کلمه در دو مورد جایگاه نوشته شده که با رعایت مطالب قبل و بعد واینکه سخن از پیر و خرقه بمیان است مسلم است که صحیح آن خانگاه و جایگاه مصحف است

۲ – منتخب قابوسنامه ص ۳۰۷ چاپ تهران .

اگر نیت اقامت دارند ودراوقات ایشان مجال بطالت بود خدمتی که بدان قیام نمایند طلب دارند واگراوقاتشان مشغول عبادت بود فکفی بالعبادة شغلا.

واما مقیمان خانقاه باید که مقدم مسافران را بترحیب و اعزاز تلقی نمایند وبتودد وطلاقت وجه بدیشان تقرب کنند وخادم باید که سبک طعامی پیش آورد وبا ایشان تازه روی وخوش سخن بود واگرمسافری بخانقاه رسد که بمراسم صوفیه مترسم نبود بنظر حقارت وعدم مبالات در اوننگرند و او را ازخانقاه اخراج نکنند و باز نزنند چه بسیار از اولیاء وصلحاء از رسوم این جماعت خالی باشند پس اگر ایشانرا بمکروهی ایذا رسانند ممکن که باطن ایشان از آن مشوش و متألم شود و اثرضرر آن بدین ودنیای موذی لاحق شود وبهترین اخلاق رفق دیدار است با مردم ودرشت خوئی قولا وفعلا نتیجه نفس خبیث است.

آمده است که وقتی اعرابی‌یی در مسجد رسول علیه‌الصلوة والسلام بول کرد بعضی از صحابه خواستند که او را برنجانند رسول صلی‌الله علیه وسلم منع فرمود و دلوی آب خواست و بفرمود تا آن موضع را بشستند و اعرابی را برفق و مدارات مواجب حرمت دین تعریف کردند واگر کسی بخانقاه رسد ومعلوم‌شود که صلاحیت مقام ندارد اورا بوجه‌الطف وحسن کلام بعد از تقدیم طعام باز گردانند.»

آنگاه دربارهٔ مقیمان خانگاه ودرجات ووظائف آنان باشباع سخن میراند که ملخص آن چنین است: «مقیمان خانگاه سه طایفه‌اند اهل خدمت و اهل صحبت واهل خلوت، اهل خدمت طایفه‌یی باشند از مبتدیان که بنو درخانقاه آیند ایشان را خدمت فرمایند تا بدان واسطه مقبول و منظور دلهای اهل معاملات و منازلات شوند وازلباس اجنبیت وبعد منسلخ گردند و آنگاه اهلیت صحبت و استعداد قبول فواید آن یابند و ببرکت صحبت اقوال وافعالشان بقید حرمت وادب مقید گردد و بعد از آن شایستهٔ خلوت شوند.

واهل خانقاه را همچنانکه ازاطاعت نصیبی بود باید که از خدمت هم نصیبی باشد ویکدیگررا بر کفایت مهمات دینی ودنیوی تعاون وتناصر لازم دانند.

اگر وجه طعام ایشان ازخانقاه بود و شرط واقف آنکه آنرا در وجه مصالح ارباب ارادت وسالکان طریقت صرف کنند بر مترسمان و متشبهان وطایفه‌یی که از معاملات قوالب بمنازلات قلوب نرسیده‌اند حلال نباشد. واگر خانقاه را وقفی نبود و در وی شیخی صاحب بصیرت حاضر باشد مریدان را بر مقتضای مصلحت وقت و بحسب استعداد تربیت کنند، اگرمصلحت درترك کسب ودریوزه بیند ایشانرا بدان فرماید. واگراهل خانقاه اخوان باشند و شیخی حاضر نه، آنچه وقت اقتضاء کند از این سه طریق اختیار کنند. اگرازجملهٔ اقویا وسالکان باشند وبرتوکل وصبرقادر، لایق حال ایشان بر فتوح نشستن بود والا کسب یا دریوزه آنچه موافق تربینند اختیار کنند.

و باید که اهل خانقاه تا ممکن بود با یکدیگرموافقت درظاهروباطن رعایت کنند و در وقت طعام خوردن بر یك سفره جمع شوند و با یکدیگر بمحبت وصفا زندگی کنند وغل وغش را درخاطرمجال ندهند....

واگرجنایتی از یکی صادر شود باید که بدان وقوف و اصرار ننماید و زود باستغفار آنرا تدارك کند ونشاید که مجنی‌علیه رد استغفار او کند وپیوسته در آن کوشند که بظاهر وباطن با یکدیگر متفق و متقابل باشند واین معنی که: ونزعنا مافی صدورهم من غل اخوانا علی سرر متقابلین[1] وصف حال ایشان گردد.

بعد از استغفار سنت آنست که طعامی درمیان آرند برمثال قادمی که از سفر رجوع کند چه جانی بواسطهٔ جنایت وظهور، از دایرهٔ حضور وجمعیت بیرون آمده

۱ ــ سوره ۱۵ (الحجر) آیه ۴۷

باشد و بسفر تفرقه و غیبت رفته پس چون دیگر باره با دایرهٔ حضور رجوع نماید بحق القدوم باید که طعامی پیش آرد وصوفیان آنرا غرامت خوانند[۱].»

۵ ـ فوائد خانقاه و مقام خدمت در آن

صاحب مصباح الهدایة دربارهٔ فواید تأسیس خانقاه شرحی نوشته است که ملخص آن چنین است:

«در تأسیس بنای خانقاه چند فایده است: یکی آنکه محل نزول و سکون طایفه‌ای بود از فقرا که ایشانرا سکنی و مأوایی دیگر نباشد وخانقاه منزل وخانهٔ ایشان است.

دوم آنکه بسبب مساکنت در وی متصوفه را با یکدیگر اجتماع و صحبت بیشتر دست دهد و روابط الفت وصفا میان ایشان مؤکد گردد و از برکت جمعیت ظاهر وباطن و آثار صلوات ودعوات ایشان عکسی برچهره روزگار نزدیکان ودوران تابد ونوازل بلاو عذاب ازایشان مندفع گردد چنانکه درخبراست از رسول صلی الله علیه و آله: ان الله تعالی لیدفع بالمسلم الصالح عن مأة من اهل بیته ومن جیرانه البلاء وهمچنین درخبراست که: ان الله لیصلح بصلاح الرجل ولده وولد ولده واهل دویرته و دویرات حوله ولایزالون فی حفظ الله مادام فیهم، و بعضی حکما گفته‌اند ارتفاع الاصوات فی بیوت العبادات بحسن النیات وصفاء الطویات یحل ما عقدته الافلاك الدایرات.

فایده سوم آنکه بسبب اتحاد مسکن و اطلاع بر احوال هم رقیب یکدیگر باشند ونظر هر یك قیدی بود بردیگری تا درمیدان مخالفات ومساهلات مسترسل نشود وپیوسته متیقظ ومتحفظ بود ودر رعایت تهذیب اخلاق واعمال واقوال وافعال غایت جهد مبذول دارد وبرعیوب وهفوات یکدیگر تنبیه واعلام کنند.

۱ ـ نقل باختصار و تلخیص ازمصباح ص ۱۵۹ ـ ۱۵۵

کان رقیبا منک یرعی خواطری و آخر یرعی ناظری و لسانی[۱]

عوارف‌المعارف نیز در آغاز باب پانزدهم چنین مینویسد :[۲] «اعلم ان تأسیس هذه‌الربط من زینة هذه‌الملة الهادیة‌المهدیة‌ولسکان الربط‌احوال‌تمیزوا بها عن‌غیرهم من‌الطوائف وهم‌علی‌هدی من ربهم .... فهم فی‌الربط کجسد واحد بقلوب‌متفقه وعزائم متحده ولا یوجد هذا فی‌غیرهم من‌الطوائف .

اما در بارهٔ ارزش و مقام خدمت درخانقاه چون تصوف اصولا بر بنیاد محبت وخدمت استوار است نیازی ببحث وایراد شواهد بسیار نیست تنها خبری از حضرت رسول وسخن زیبائی از پیر صوفیان بوسعید آورده میشود .

درباب یازدهم ازعوارف‌المعارف خبری ازحضرت رسول به ده واسطه که اول آنها ابوزرعة و آخر آنها انس‌است دربارهٔ فضل خدمت بربجاآوردن نوافل آمده‌است که عیناً نقل میشود :[۳] «قال ابوزرعة قال اخبرنی عن ... عن انس قال کنامع رسول الله صلی‌الله علیه وسلم فمنا الصائم ومناالمفطر، فنزلنا منزلا فی یوم حار شدید الحر فمنا من یتقی‌الشمس بیده واکثرنا ظلا صاحب الکساء یستظل به‌فنام الصائمون وقام المفطرون فضربوا الابنیة وسقوا الرکاب فقال رسول الله صلی الله علیه و سلم ذهب المفطرون الیوم بالاجر وهذا حدیث یدل علی فضل الخدمة علی‌النافلة» .

محمد بن منور چنین می‌نویسد :[٤] «روزی شیخ در نشابور مجلس می گفت درمیان سخن گفت ازسر خانقاه تا ببن خانقاه همه گوهرست ریخته چرا برنچینید ؟ خلق باز نگریستند پنداشتند گوهرست تا برگیرند چون ندیدند گفتند ای شیخ ما گوهر نمی‌بینیم ، شیخ گفت : خدمت خدمت» .

۱ ـ مصباح ص ۱۵۵-۱۵٤   ۲ ـ عوارف ص ۲۳۰-۲۳۱   ۳ ـ عوارف ص ۲۰۰   ٤ ـ اسرارالتوحید ص ۲۲٦ .

حافظ غالباً خانقاه را درمقابل خرابات آورده و بر شیوه خاص ملامتیش گاه خرابات ومیخانه را برآن ترجیح نهاده است از جمله :

منم که گوشهٔ میخانه خانقاه من است
دعای پیر مغان ورد صبحگاه من است

۵۳ ـ ۳۸

درمیخانه‌ام بگشا که هیچ ازخانقه نگشود
گرت باور بود ورنه سخن این بود وما گفتیم

۳۷۰ ـ ۲۵۵

ساقی بیار آبی از چشمهٔ خرابات
تا خرقه‌ها بشوئیم از عجب خانقاهی

۴۸۹ ـ ۳۴۸

اما در آن شیوه که حافظ راست خانقاه و خرابات را تفاوتی نیست چنانکه خود گوید :

تو خانقاه وخرابات در میانه مبین
خدا گواه که هرجا که هست با اویم

۳۷۹ ـ ۲۶۲

خرابات ـ عشرتگاه روحانی صوفیان

خرابات در لغت بمعنی میخانه[۱] وقمارخانه[۲] وجای زنان بدکار[۳] آمده است. استاد فقید ملک الشعراء بهار ضمن بیان مختصات کتاب اسکندرنامه از آثار دورهٔ غزنوی و سلجوقی اول (از ۴۵۰ تا ۵۵۱ هجری) راجع باین کلمه چنین نگاشته‌اند : «لغاتی از مصطلحات وتلفظات عوام در آن کتاب دیده میشود که در کتابهای قدیم و در ادبیات فارسی نظیر آنها را نیافته‌ایم وازقضا امروز همین الفاظ هنوز زبانزد عوام است و در لفظ قلم وارد نشده است و ما چند نمونه ازاین قبیل الفاظ ولغات را اینجا

۱ ـ معجم‌الادباء ج ۵ ص ۱۲۵ فرهنگ نفیسی ج ۲ص ۱۳۳۹ ۲ ـ برهان قاطع ص۷۲۲
۳ ـ تفسیر ابوالفتوح رازی ج ۴ ص ۱۱ ـ جامع‌التواریخ چاپ بلوشه ص ۸۴ .

یاد می کنیم ... دیگر کلمه خرابات که در آثار قدیم نیست جز در اصطلاح صوفیه و نخست بار در سخنان سنائی و دیگر عرفا دیده شد.[۱]»

اما کلمه خرابات بمعنی حقیقی خود پیش از سنائی هم بکار رفته چنانکه منوچهری (متوفی در ۴۳۲ باغلب احتمالات) آنرا بمعنی قمارخانه ضمن قصیده‌ای استعمال کرده است[۲].

آمد شب و ازخواب مرا رنج وعذابست — ای دوست بیار آنچه مرا داروی‌خوابست
درمجلس احرار سه چیزاست وفزون به — وان هرسه شرابست و ربابست و کبابست
نه نقل بود ما را نی دفتر و نی نرد — واین‌هرسه بدین‌مجلس ما در نه‌صوابست
دفتر بدبستان بود و نقل ببازار — وین **نرد** بجایی که **خرابات خرابست**

مسعود سعد سلمان (متوفی ۵۱۵) ومعزی (متوفی۵۴۲) نیز که تقریباً باسنائی (متوفی ۵۳۵) معاصر بوده‌اند همه خرابات را بمعنی میخانه وجای بدکاران استعمال کرده‌اند مضافاً بر اینکه این استعمال اختصاص بایشان ندارد مسعود سعد سلمان در صفت اسفندیار چنگی گوید[۳]:

چنگ بفروشد و ندارد ننگ — عاریت خواهد ازحریفان چنگ
از **خرابات** چون بخوانندش — روی ناشسته میدوانندش
هرچه از جود شه بکف کند او — در **خرابات‌ها** تلف کند او
روز کوریش هیچ کم نشود — نشد او نیک بخت و هم نشود

معزی گوید[۴]:

اگر سرای لباساتیان خراباتست — مرا میان خراباتیان لباساتست

۱ - سبک‌شناسی ج ۲ ص ۱۳۳-۱۳۱
۲ - دیوان منوچهری مصحح دبیرسیاقی ص۶
۳ - دیوان مسعود سعد سلمان مصحح رشید یاسمی ص ۵۷۵-۵۷۳
۴ - یادداشتهای قزوینی ج ۴ ص ۱۹۶-۱۹۵.

میان شهر همه عاشقان خراب شدند / مگر نگار من امروز در **خراباتست**

مجوی زهد و خرابی کن و **خراباتی** / که عمر را ز خرابی همه عماراتست

اما سنائی که در ادوار پختگی بتصوف گرائیده این کلمه را هم بمعنی حقیقی مذموم و هم بمعنی مجازی صوفیانه استعمال کرده است.

ازجمله بصورت مذموم درحدیقة الحقیقه است که گوید:

ای خرابات جوی پر آفات / پسر خر توئی و خر آبات[1]

اما ضمن غزلیات، سنائی ازخرابات بخوبی یاد کرده و در عین آنکه از وصف مختصات آن محل میخانه بودنش بر می آید، آنجای را قلندر وار خلوتگاه یار و محل دیدار میخواند از جمله درچند بیت از غزل ذیل:

هر که در کوی **خرابات** مرا بار دهد / بکمال و کرمش جان من اقرار دهد

بار در کوی **خرابات** مرا هیچ کسی / ندهد ور دهد آن یار وفادار دهد

در **خرابات** بود یار من ومن شب و روز / بسر کوی همی گردم تا بار دهد

ای خوشا کوی خرابات که پیوسته دراو / مر مرا دوست همی وعده دیدار دهد

هر که او حال خرابات بداند بدرست / هر چه دارد همه در حال ببازار دهد

ای تو کز کوی **خرابات** نداری گذری / زآن سنائیت همی پند بمقدار دهد[2]

تو برو زاویه زهد نگهدار و مترس / که خداوند سزا را بسزاوار دهد

وهمچنین در غزلی بمطلع[3]:

نخواهم من طریق و راه طامات / مرا می باید و مسکن خرابات

و همچنین در غزلی بمطلع (صفحهٔ ۹۱):

در دل آنرا که روشنائی نیست / در **خراباتش** آشنائی نیست

۱ - حدیقه سنائی ۲ - دیوان سنائی مصحح مدرس رضوی ص۱۵۱

۳ - دیوان سنائی ص ۶۹ .

در خرابات خود بهیچ سبیل موضع مردم مرائی نیست[1]

مستملی بخاری (متوفی ۴۳۴) نیز خرابات را بمعنی میخانه و درمفهوم حقیقی کلمه بکار برده است[2]: «شبانگاه در دو کان بست و **بخرابات** رفت وسبوی می بخرید وزنی زانیه را آن شب بمزد گرفت وبخانه آورد».

هجویری (متوفی ۴۶۵) که کتاب کشف المحجوب او شاید قدیمترین کتاب فارسی در تصوف باشد هم کلمه خرابات را در حدود یك قرن قبل از سنائی بمعنی واقعی کلمه بکار برده است نه تعبیر صوفیانه آن. هجویری خرابات را برای صوفیان وصومعه نشینان چون کلیسا برای مسلمانان وانمود میکند: «ازجنید پرسیدند که اگر ما بر وجه اعتبار اندر کلیسیا شویم روا بود ومراد ما از آن جز آن نبود تا ذل کافران به بینیم وبرنعمت اسلام شکر کنیم؟ وی گفت اگر بکلیسیا توانید شد چنانکه چون شما بیرون آئید تنی چند را ازیشان بدرگاه توانید آورد بروید واگرنه مروید. پس صومعه‌ای اگر بخرابات شود **خرابات صومعهٔ** وی شود و خراباتی اگر بصومعه رود **صومعه‌خرابات** وی گردد[3].»

درسخنان شیخ ابوسعید ابی‌الخیر میهنه‌ای (متوفی ۴۴۰) که تقریباً یك‌قرن پس از او بنام اسرارالتوحید فی مقامات الشیخ ابی‌سعید بوسیله یکی ازنوادگان او جمع آوری شده است[4]. نیز کلمه خرابات تا آنجا که اینجانب بخاطر دارد بهمان معنی لغوی یعنی میخانه بکار رفته است از جمله درحکایت ذیل:

«و در آن وقت که شیخ بوسعید بنشابور بود روزی حسن را گفت برخیز و

---

۱ - خرابات درغزل‌های سنائی بسیار بکار رفته (وبعضی ازغزلها ردیف خرابات دارد) که برای ملاحظه باید بدیوان سنائی رجوع کرد از جمله صفحات ۶۷ - ۶۸ - ۶۹ - ۷۰ - ۱۵۲ - ۶۴۰ - ۶۷۶ - ۶۹۵ - ۷۱۵ -۷۱۸- ۷۴۴ - ۷۵۵ ۲ - شرح تعرف ج ۱ ص ۸۱

۳ - کشف ص ۵۳۴ ۴ - تألیف این کتاب بین سالهای ۵۹۹-۵۳۳ است.

قوالی بیار. حسن بیرون رفت وطلب کرد کسی‌را نیافت. چون عاجز شد جوانی را نشان دادند در **خراباتی**، حسن بطلب او شد، او **مست بود** پیش شیخ آمد و گفت ای شیخ همه شهر طلب کردم هیچ نیافتم الا جوانی بدین صفت. شیخ گفت او را بباید آورد، حسن جوانرا بخدمت شیخ آورد چنانکه از خود خبر نداشت. شیخ گفت ای جوان چیزی بر گوی! جوان بیتی شکسته بسته بگفت چنانکه حال مستان بود وهم آنجا درخواب شد. الخ ...»[۱]

شیخ عطار (متوفی ۶۲۷) نیز ازخرابات بهمان معنی مذموم یاد کرده‌است از جمله درموارد ذیل:

بایزید بسطامی میگوید که نشان‌خدای‌سبحان را بقرینهٔ الرحمن علی‌العرش استوی ازعرش گرفتم گفت ما را بدل تو نشانی میدهند که انا عندالمنکسرة قلوبهم پس از آن چنین آمده است:

«اگرآسمانیان‌اند اززمینیان‌میجویند واگرزمینیان‌اند ازآسمانیان‌می‌طلبند اگرجوان است ازپیرمی‌طلبد واگر پیر است ازجوان می‌طلبد واگر **خراباتیست** از زاهد می‌طلبد اگر **زاهد** است ازخراباتی می‌طلبد.[۲]

نقلست که شافعی روز وقت خود گم کرد بهمه مقام ها بگردید و **بخرابات** بر گذشت وبمسجد و مدرسه و بازار بگذشت و نیافت و بخانقاهی بر گذشت جمعی صوفیان دید که نشسته بودند یکی گفت وقت را عزیز دارید که وقت بباید شافعی روی بخادم کرد و گفت اینک وقت باز یافتم بشنو که چه میگویند.[۳]

نقلست که شیخ را مریدی‌بود مالدار وز کوتش می‌بایست دادن یک‌روز پیش شیخ آمد و گفت ایها الشیخ ز کوة بکه دهم گفت با هر کسی که دلت قرار گیرد

---

۱ - اسرارالتوحید چاپ دکترصفا ص ۲۴۵   ۲ - تذکرةالاولیاء ج ۱ ص ۱۳۳
۳ - تذکرة ج ۱ ص ۱۷۸.

آن مرد برفت و در سر راه درویشی دید نابینا که تشنه بود و سؤال میکرد و اضطرار ظاهر داشت دلش بر وی قرار گرفت که چشم ندارد و استحقاق عظیم دارد آن زکوة وچیزی بوی بدهم، درستی زر در کیسه داشت بیرون آورد بوی داد نابینا دست زده وزن کرد دانست که زر است شادمان شد مرد برفت وبامداد بدینجا گذر کرد که راه گذارش بر وی بود دید که آن نابینا با نابینای دیگر میگوید که دیروز خواجه‌ای بدینجا گذر کرد ودرستی زر بمن داد برفتم بفلان **خرابات** وشب تا روز با فلان مطربه دمی عشرت کردم. مرید شیخ مضطرب شد وپیش شیخ آمد.

شیخ گفت ای‌مرد این روشن‌است که تو با عوان معامله کنی وبا ظالمان‌خرید وفروخت لاجرم مالی که گرد آید از حرام بود و زکوة آن بچنین مرد رود که با شراب دهد که اصل کار درمعامله است و گوش بدخل وخرج داشتن که هرچه بدهی بجایگاه افتد.[1]

نقلست که چون وفاتش نزدیك رسید گفتند ترا فلان جای در خاك کنیم که آنجا خاك مشایخ وبزرگان است گفت زنهار من کیستم که مرا در جوار چنان قوم درخاك کنید بربالای آن تل خواهم آنجا **خراباتیان** و دوالك بازان درخاکند در برابر ایشان مرا درخاك کنید که ایشان برحمت او نزدیکتر باشند که بیشتر آب تشنگان را دهند».[2]

☆☆☆

بنا بر آنچه گذشت درطرز ومورد استعمال ومعنی حقیقی کلمه خرابات شاید تردیدی نباشد ولی ریشهٔ لغوی و علاقهٔ مجازی و زمان ورود آن جزو مصطلحات صوفیه روشن نیست.

١ ـ تذکره ـ ذکر ابوالعباس نهاوندی ج ٢ ص ٢٥٢-٢٥١ ٢ ـ تذکره ـ ذکر شیخ ابوالفضل حسن ج ٢ ص ٢٦٦.

علامهٔ فقید قزوینی این کلمه را جمع خرابه دانسته و ضمن ذکر چند معنی دیگر نوشته‌اند[1] : «بمعنی حقیقی آن که جمع خرابه باشد (المحاسن والمساوی ص۱۲۲) در روضات الجنات ص۲۶۷ ، ولی تفسیر غریب ظاهراً بکلی مصنوعی اختراعی بی‌اساس برای او کرده است ، ومقصود همان معنی میخانه و فاحشه خانه شعراست با تلمیحی بمعنی مجازی این مفهوم یعنی مکان عیش و طرب معنوی روحانی مردان حقیقت» .

ابونصرسراج طوسی درباب **فی معانی الآیات والکرامات** درحکایتی که از مردی عبادانی نقل میکند کلمه خرابات را بمعنی نزدیک بخرابه بکار برده‌است :

« سمعت ابا الحسین البصری رحمه الله یقول کان بعبادان رجل اسود فقیر یأوی الخرابات فحملت معی شیئا وطلبته فلما وقعت عینه علی تبسم واشار بیده الی الارض فرأیت یعنی الارض کلها ذهبا تلمع »[2].

ارتباط بین خرابات و خرابه از اشعار غالب شعرا آشکار است[3] و هم صورت ظاهری خود کلمه این ارتباط را تا حدی تأیید می کند وچون در آغاز بمیخانه و قمارخانه اطلاق میشده بعید نیست که دراین نامگذاری خرابی عمارات قدیمی که دور از انظار برای این عمل انتخاب و ازآن ها استفاده میشده است مؤثر بوده باشد بطوریکه امروزهم برای امورممنوعه که درموردآنها شدت عملی نشان داده میشود بنقاط دور دست وخرابه‌ها پناه برده میشود .

۱ - یادداشتهای قزوینی ج ٤ ص ۱۹۵

۲ - اللمع ص ۳۱٦

۳ - ساقیا برخیز و می در جام کن
در خرابات خراب آرام کن

دیوان سنائی ص ۷۱۵

حافظ فرماید :

تا گنج غمت در دل ویرانه مقیم است
همواره مرا کوی خرابات مقام است

٤٦ - ۳۲

ونظایربسیار در دواوین شاعران .

درعربی هم کلمه‌ای بصورت جمع هست بنام **مواخیر** که معنی آن میخانه و نهانگاه، نظیر خرابات است، در صراح‌اللغة دربیان کلمه مخر نوشته شده «ماخور- خرابات» و در منتهی‌الارب چنین آمده است: **ماخور - خرابات و خرابات نشین** وآنکه بسوی‌خرابات برود **معرب میخوار** یا لغت عربی‌است مشتق ازمخرت‌السفینة بدانجهة که مردم آمد ورفت می‌نمایند **مواخر و مواخیر جمع**[1].

قدیمترین‌جائی که این کلمه بکاررفته درخطبه‌ای از زیاد بن ابیه (متوفی۵۳) است که‌هنگام ورودببصره انشاء ودرآن تهدید کرده‌است که مواخیررا ویران خواهد کرد وخواهد سوخت که قسمت مورد حاجت نقل میشود:

فلم یزل بهم ماترون من قیامکم دونهم حتی انتهکوا حرم الاسلام ثم اطرقوا وراءکم کنوسا[2] فی مکانس الریب.

حرام‌علی‌الطعام والشراب حتی اضع‌هذه المواخیر بالارض‌هد مأواحراقا[3].

ابن خردادبه نیز مواخیر را بمعنی میخانه وامثال آن بکاربرده‌است وقتی که المعتمد علی‌الله (درسال ۲۵۶ بخلافت رسیده و در ۲۷۹ درگذشته است) از او راجع بمعنی وزن درموسیقی وانواع و فنون نغمه‌ها سؤال میکند و او پس از توضیحات لازم چنین می گوید:

«.... والطرائق‌ثمان: الثقیلان‌الاول والثانی وخفیفاهما، وخفیف‌الثقیل (الاول) منهما یسمی بالما خوری وانها سمی بذلك لان ابراهیم بن میمون الموصلی وکان من ابناء فارس وسکن‌الموصل کان‌کثیرالغناء فی‌هذه‌المواخیر بهذه الطریقة»[4]

شیخ‌الاسلام عمر سهروردی هم در بارهٔ رقص و سماعی که از سر هوا کنند **مواخیر** را بمعنی میخانه ومرادف باآن بکار برده است:

---

۱ - منتهی‌الارب ج ۲ ص ۱۱۷۴ ۲ - جمع کانس ای مستتر و مکانس الریب ای مکامنها المستتره ۳ -ص۴۷۳ جواهر الادب چاپ‌چهاردهم‌مصر ۴- مروج الذهب ج ۴ ص ۲۲۴ چاپ مصر.

من الحرکات التی لایعتمد هامن المتصوفة الا من لیس له من التصوف الا مجرد زی و صورة اویکون القوال امرد تنجذب النفوس الی النظر الیه و تستلذ ذلك و تضمر خواطر السوء اویکون للنساء اشراف علی الجمع و تتراسل البواطن من الهوی بسفارة الحرکات والرقص واظهار التواجد.

فیکون ذلك عین الفسق المجمع علی تحریمه فاهل المواخیر حینئذ ارجی حالا فمن یکون هذا ضمیره و حرکاته لانهم یرون فسقهم وهذا لایراه و یرید عبادة[۱].

با اینهمه اگر منظور از کلمه خرابات و سیر آن در عربی بصورت ماخوره و مواخیر روشن باشد ریشهٔ آن که فارسی یا عربی است و کیفیت وعلت استعمال آن بصورت مجازی درمصطلحات صوفیه روشن نیست.

استاد فقید بهار درذیل صفحه۹۳ تاریخ سیستان راجع به معبد و آتش‌خانه‌ای که در آن سخن از خرشید می‌رود نوشته‌اند: «خورشید معلوم نشد چیست شاید خانه و محلی هم برای ستایش خورشید داشته‌اند وبعید نیست که (**خرابات**) شعرا مربوط بهمین معنی بوده ودراصل (خورآباد) باشد؟»

استاد همائی نیز ضمن مراجعه‌ای که برای درك نظر ایشان در بارهٔ خرابات از طرف نگارنده این سطور شده بود حدسی مشابه استاد بهار می‌زدند که اصل خرابات ممکن است خورآباد بوده و بعدها تلفظ و معنی آن دگرگون گردیده و بصورت کنونی درمصطلحات صوفیه وارد شده باشد.

استاد بهمنیار رحمه‌الله نیز این فکررا برقی میدانستند که لختی پیش پای را روشن میدارد.

استاد فروزانفر این مقوله را مادامی که برای استعمال خورآباد شاهدی

---

۱ - عوارف المعارف درحاشیه ج ۲ احیاءالعلوم ص ۱۱٦ - ۱۱۵.

بدست نیاید حدس محض و ترکیب خرابات را درعربی صحیح و بکار رفتن جمع در مفرد را متداول میدانند.

اینجانب با همه دقت و تجسسی که بکار بست شاهدی بدست نیاورد که در آن خورآباد استعمال شده باشد و با اینهمه دنبالهٔ حدس و نظر استادان بزرگ بهار و همائی و بهمنیار را رها نکرد و در نتیجه مطالبی دراین زمینه فراهم آمد که ذیلا از نظر محققان میگذراندباشد که بعنوان مبنا یا انگیزه‌ای برای تحقیقات بعدی صاحب‌نظران سودمند افتد و غرض از آن مطلقا اثبات یا نفی عقیده‌ای نیست.

بحثی در امکان وجود رابطه بین خرابات و خورآباد

در این جا سه موضوع باید مورد بحث قرار گیرد:

۱ـ کلمه خور و چگونگی تغییر صورت آن به خر بدون واو.

۲ـ ابدال دال آباد به تا در آبات.

۳ـ اشاره‌ای بسابقه پرستش خورشید.

۱ـ غیاث اللغات در ذیل کلمه خور چنین می‌نویسد: «در قدیم لفظ خور را که بمعنی آفتاب است بی واو می‌نوشتند متأخرین بجهت رفع اشتباه بلفظ خر که بمعنی حمارست بواو نویسند»[1].

و در ذیل کلمه خورشید نوشته است: «خر بالضم بمعنی آفتاب و شید بمعنی روشن چون خور بمعنی آفتاب تنها استعمال کنند بواو نویسند بجهت امتیاز ازخر بالفتح که ترجمه حمارست و چون با «شید» ضم کنند بی واو نویسند[2].»

خر بضم اول آفتاب عالمتاب است[3].»

این طرز نگارش خور بصورت «خر» یعنی اسقاط واو معدوله درسایر موارد

۱ و ۲ ـ ص ۱٦٤ ۳ ـ برهان قاطع ج ۲ ص ۷۲۱.

نیز سابقه‌دارد ازجمله حافظ ابونعیم اصفهانی (متوفی ٤٣٠) صاحب کتاب حلیته الاولیاء ضمن کتاب دیگر خود که در بارهٔ اصفهان نگاشته در شرح حال احمد خرشید کله (خورشید کلاه) چنین مینویسد :

احمد بن عمر بن خرشید قوله ابوعلی التاجر سکن بغداد قدم علینا سنة اربع وثمانین وثلاثمائة[1] .

شاهد معروف دیگر کلمه خراسان که همواره بی واو نوشته شده است و در معنی آن تردید نیست که خور آسان بمعنی مشرق[2] ومحل بر آمدن خورشیداست فخرالدین اسعد گرگانی درباب خراسان چنین آورده است :

خوشا جایا بر و بوم خراسان — دروباش وجهان‌را می‌خورآسان
زبان پهلوی هر کو شناسد — خراسان آن‌بود کزوی خور آید
خورآسان‌را بود معنی‌خورآیان — کجا ازوی‌خورآیدسوی‌ایران[3]

در اسرارالتوحید نیز همین نکته آمده است : «طلحة بن یوسف العطار گفت که مدتی پیش شیخ ابوسعید بودم چون بازمی گشتم مرا گفت : چون ببغداد شوی وترا گویند که چندین گاه کرا دیدی وچه فایده گرفتی چه خواهی گفت ؟ خواهی گفت : رویی وریشی دیدم ؟ گفت تا شیخ چه فرماید ؛ شیخ گفت هر که تازی داند این بیت بر وی خوان :

قالوا خراسان اخرجت رشأ — لیس له فی جماله ثانی
فقلت لاتنکروا محاسنه — فمطلع الشمس من خراسان[4]»

کلمه خورشید و خور در متون قدیم غالباً بدون واو است و گذشته ازمتن خطی التفهیم والابنیة که بدینصورت است در کتب چاپی که رسم الخط متن اصلی

---

١ - ص ١٦١ ٢ - خراسان ، تفسیره المشرق . مفاتیح العلوم خوارزمی ص ٧٢
٣ - ویس ورامین ص ١٧١ ٤ - اسرارالتوحید ص ٢٧٩

را تغییر نداده‌اند خور و آخور بدون واو است از جمله در شعر معزی :

همای کلک تو مرغیست لاغر　　کی از منقار او شد ملک فربی

هر آنکس کو ترا بیند بپرسد　　کی این خرشید تابنده‌است یاتی[۱]

انوری گوید :

ای جهان را ایمنی از نعمت طغرلتکین　　جاودان منصور بادا رایت طغرلتکین

نور وظلمت از حضور وغیبت خرشید دان　　امن وتشویش از حضور وغیبت طغرلتکین[۲]

هم انوری راست :

چون معانی نظام دادم　　زان تا سخنم آبدار باشد

خرشید کسوف فنا نبیند　　تا قصر ترا پرده دار باشد[۳]

درتاریخ سیستان مصحح استاد فقید بهار نیز این کلمه بدون واو است از جمله: «اما حکماء عالم جهان را بخشش کردند بر بر آمدن وفروشدن خرشید به نیمروز[٤] و گفته‌اند نور حوافر ستوران ایشان چنان تابان باشد که خرشید اکنون بدار دنیاست[۵].»

درتاریخ بیهقی نوشته ابوالفضل بیهقی (متوفی قرن پنجم) همه جا (جزیکجا که آخور سالار نوشته و تصور می‌رود نتیجه تصرف کتاب باشد ص ۵۷۶) آخور بدون واو بصورت آخر نوشته شده است از جمله : «بسیار استر سلطانی بسته بودند درمیان آن درختان تا آن دیوارهای آسیا و آخرها کشیده وخر پشته زده[۶]»

«امیر از آنجا برداشت بسعادت وخرمی با نشاط وشراب وشکار میرفت میزبان

۱ـ المعجم می معائیر اشعار العجم ص۱۸۹　　۲ـ المعجم ص ۱۶۳ دیوان انوری چاپ نشرکتاب ص۳۸۸　　۳ـ المعجم ص ۱۶۹ دیوان انوری ص ۱۳۳ مطلب قابل ذکر آن است که در دیوان چاپ جدید مصحح آقای مدرس رضوی رسم‌الخط قدیم ترک شده است و ازجمله خرشید را خورشید نوشته‌اند وخود درصفحه ۲۰ مقدمه باین موضوع اشاره کرده‌اند (چاپ نشرکتاب)

٤ ـ ص ۲۳　　۵ ـ تاریخ سیستان ص ٤٤　　۶ ـ تاریخ بیهقی ص ۲۶۰ .

بخلم و به پیروز ونخجیر و ببدخشان احمدعلی نوشتگین آخر (**آخر سالار**) که ولایت این جایها برسم او بود[۱].»

«دو هزارسوار از این عرب مستامنه بدهستان روند با پیری **آخر سالار** و سه هزارسوارسلطانی نیمی ترک ونیمی هندو وایشان نیز گوش بفرمان امیرمودود دارند»[۲].

ناصر خسرو قبادیانی شاعر و نویسندهٔ مشهور (متوفی ۴۸۱) در سفرنامهٔ خود نیز آخور را بدون واو نوشته ازجمله درموارد ذیل: «دراین دیر چشمهٔ آب نیکوی خوش دیدیم که ازسنگ بیرون می آمد و آنجا **آخرها** ساخته بودند وعمارت کرده[۳].

وچهار سوی خانهٔ زمزم **آخرها** کرده‌اند که آب درآن ریزند و مردم وضو سازند.»[٤]

در کتاب عوارف المعارف سهروردی نیز درباب یازدهم که در شرح حال خادم است کلمهٔ خرشید بدون واو نوشته شده و دلیل دیگری است که نوشتن این کلمه بدینصورت معمول بوده است: «**ومما یدل علی فضل الخدمة علی النافلة مااخبرنا ابوزرعة قال اخبرنی والدی الحافظ المقدسی قال انا ابوبکر محمدبن احمد السمسار باصفهان قال انا ابراهیم بن عبدالله بن خرشید قال ...**»[۵]

جای دیگر در خبری که راجع بفضیلت سفر نقل شده ابواسحق ابراهیم بن عبدالله بن **خرشید** نفر پنجم است که او خبر را از ابوبکر عبدالله بن محمد بن زیاد نیشابوری نقل میکند وباز خورشید بدون واو آمده است[٦].

جای دیگری که میتوان بحدس رد پائی از این طرز نگارش یافت کلمهٔ **خربنده** لقب الجایتو (متوفی ۷۱۵) پادشاه مغول است که بعدازمسلمان شدن محمد نام گرفت وخربنده را به **خدابنده** تبدیل کردند.

---

۱ – ص ۲٤٦ ۲ – تاریخ بیهقی ص ٤۵۲ همچنین صفحات ٤٤۰-٤٤۱-٤۸۱

۳ – سفرنامه ناصرخسرو چاپ زوار ص ۲٤ ٤ – سفرنامه ناصرخسرو ص ۹۹-۹۸

۵ – عوارف درحاشیه ج اول احیاء العلوم ص ۲۰۰ چاپ مصر ٦ – عوارف المعارف در حاشیه احیاءالعلوم ج ۲ ص ۵.

درباره اصل ومعنی ووجه تسمیهٔ الجایتو بدین لقب سخن بسیاراست ولی آنچه مسلم است اینست که او و پدرش ستوربان وچهار پادار نبوده‌اند که بتوان خربنده را بمعنی مشهور تحقیری خر کچی با فتح خا قبول کرد.

درترجمهٔ جلد سوم تاریخ ادبیات ادوارد براون دراین‌باره چنین آمده[1]: «درجوانی عنوان عجیبی بر او نهاده و خربنده‌اش لقب دادند ولی بعد از آن این اسم تغییر کرد وخدابنده لقب یافت. رشید الدین وزیر[2] در دیباچهٔ جلد اول تاریخ بزرگ خود قطعه ذیل را در باب این نام سروده است:

دوش در نام **شاه خربنده** فکر میکرد ساعتی بنده
که مگر معنیی دراین اسم است که از آن غافل است خواننده
اندرون حرم **بگوش** آمد کای هوا خواه شاه فرخنده
معنیی درحروف این لفظ است که بشاه است سخت زیبنده
عقد کن از ره حساب جمل یک بیک حرف **شاه خربنده**
تا بدانی که هست معنی آن (سایهٔ خاص آفریننده) .... الخ

در شش بیت دیگر چگونگی این توجیه وتأویل را بیان می کند وبنا بمتن کتاب: «شرح قطعهٔ فوق آن است که هر گاه بحساب جمل نه حرف (شاه خربنده) را معلوم داریم عدد ۱۱۶۷ بیرون می‌آید که مساوی است با عدد **۱۵** حرف (سایهٔ خاص آفریننده) ظاهراً برحسب علم‌حروف نزد مسلمانان همچنان نزد یهود کلماتی که مقدار عددی آنها متساوی است دارای یك خاصیت‌اند. از این رو خاصیت نام «شاه خربنده» برابر است با پانزده حرف «سایهٔ خاص آفریننده».

دولتشاه صاحب‌تذکرة‌الشعراء (هرچند که بتحقیقات اوچندان نمیشود اعتماد نمود) میگوید علت اشتهار الجایتو باین اسم آن است که چون ارغون بمرد وغازان

---

۱ ــ جلد سوم تاریخ ادبیات براون که بنام «از سعدی تا جامی» وسیله علی اصغر حکمت ترجمه شده ودرچاپخانه بانک ملی بچاپ رسیده است ص ۵۰

۲ ــ متوفی ۷۱۸.

خان سلطنت یافت الجایتو از او فرار کرد و چندین سال با رمه های اسب وخر در نواحی کرمان وهرمز سر گشتهٔ بیابانها بود ازاین سبب اورا خربنده گفتند.[۱]

ولی دیگران گفته‌اند وجه تسمیه آن بوده است که چون الجایتو متولد شد طفلی وجیه و خوشگل بود. پدرش برای آنکه از آفت چشم زخم مصون ماند اسمی قبیح و زشت خواست بر او نهد و از اینرو اورا خربنده نام نهادند.[۲]

ابن بطوطه سیاح معروف دراین باره می‌نویسد: «**وقیل ان سبب تسمیته بهذا الاخیر هو ان التتر یسمون المولود باسم اول داخل علی البیت عند ولادته، فلما ولد هذا السلطان کان اول داخل الزمال وهم یسمونه «خربنده» فسمی به..**»[۳]

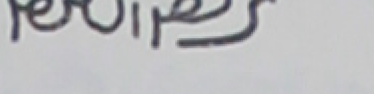
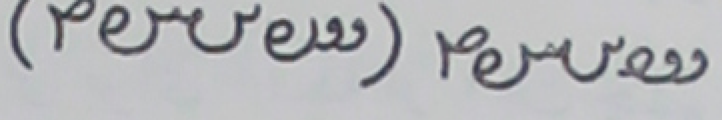
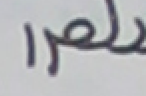
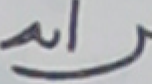
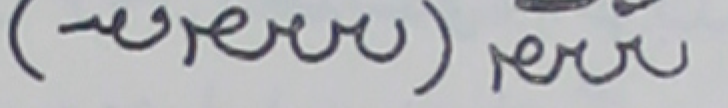
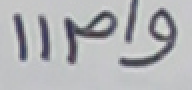
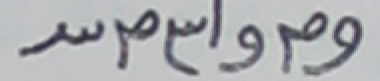
قبول هر یک از این وجوه تسمیه دشوار است زیرا چگونه میتوان پذیرفت مغولی که نام فرزند را بمغولی الجایتو می‌نهد لقب او را بفارسی **خربنده** بگذارد وبیشتر میتوان قبول کرد که این لقب را بهر دلیل که باشد بعدها در ایران خود انتخاب کرده یا بر او نهاده‌اند وشاید همانطور که درمیان بت پرستان و مهر پرستان عرب لقب عبدالعزی وعبد شمس بسیار بوده‌است درآغاز امر، الجایتو نیز بنا بسائقه دین نیاکان خویش بلقبی نامیده شده باشد که ترجمهٔ آن را بفارسی خربنده گفته باشند (باضم خاء) وبعد که مسلمان‌شده وبندگی خدا را پذیرفته است خدابنده نامیده شده باشد همانطور که در کودکی بنا بمیل مادرش نیکولاس نامیده شده بود و غسل تعمیدش داده بودند. علامهٔ فقید این اسم را باقید کلمهٔ ظاهراً ازاسامی مغولی میدانند.[۴]

۲ - ابدال دال بتاء و بالعکس

در زبان فارسی سابقهٔ بسیار دارد وهم اکنون نیز دربخارا وشهرهای خراسان و دیهای اطراف مشهد درپاره‌ای ازکلمات برجاست که ذیلا نمونه‌ای چند از تبدیل دال بتاء وبالعکس درلهجه‌های مختلف آورده میشود:

---

۱ - تذکره دولتشاه ص ۲۱۷ این کتاب در ۸۹۶ تألیف شده‌است
۲ - ازسعدی تاجامی ص ۵۱
۳ - رحله ابن بطوطه ص ۱۴۳ چاپ مصر.
۴ - یادداشت های قزوینی ج ۴ ص ۱۹۷

در متن پهلوی		در فارسی امروزی
زرتشت		زردشت
سپه‌پت		سپهبد
سرت		سرد
مرت		مرد
شاتیه	شات شاتیه 	شادی
کرتن		کردن
کتک خوتای		کدخدای

تیمر[۲] «بمعنی آهن» در ترکی مغولی	دمیر در ترکی معمول ایران
تُرت «بمعنی چهار» در ترکی ترکمانی	درد ـ دردت « « آذربایجان
دُنبک «بمعنی آلت موسیقی» در فارسی معمولی	تُنبک در لهجهٔ خراسانی و اصفهانی
دیلماج و دلماج «بمعنی ترجمان» در فارسی عامیانه	تیلماج و تلماج در لهجهٔ خراسانی
گرد «بمعنی مصطلح مرادف غبار»	گرت در لهجهٔ خراسانی
تی‌یه و تِه «بمعنی بدهید و ده فعل امر» در لهجهٔ بخارائی	دهید و دِه در فارسی معمولی
کود بار در لفظ قلم	کوت بار در اصطلاح عامه
تود نام درخت و میوه مشهور در لفظ قلم	توت در تلفظ معمولی

۲ ـ درفارسی بصورت تیمور نوشته میشود .

از این طرز استعمال و ابدال دال بتاء در متون نیز شواهد بسیار و از اثبات بی‌نیاز است وفقط برای نمونه چند شاهد ذکرمیشود :

از قابوسنامه : «آنگاه گفت طعام **بیاریت** که وی گرسنهٔ هفت روزه است ... درشهرمنادی کنید که آن مرد که نان در دجله افکند کیست و **بگوئیت** تا بیاید.[۱] در قهستان چنین و چنان عیارانند یک کس از ما بخدمت شما می‌آید و رسولی داریم اگرسئوال مارا جواب بصواب **دهیت** که ، راضی شویم بکهتری شما[۲]»

از اسرارالتوحید : «امسال خراج شما نخواهم تا شما محفهٔ دستی شیخ را بمیهنه **بریت**[۳] ایضاً : می گوید ما آن طعام های خوش بوی با لذتیم که شما زر وسیم برما **می‌فشاندیت** و جانها از بهر ما نثار **می کردیت** وهرسختی و مشقت که از آن حکایت نتوان کرد در راه بدست آوردن ما تحمل **می کردیت**[٤].

اکنون شما می‌باید که بدان موضع نزول کنید ونزدیک من فرود آئید که نخست مسافران شما **خواهیت** بود.[۵]

۳ - اشاره‌ای بسابقهٔ پرستش خورشید

گذشته ازمطالب‌واسنادی که دربارهٔ آئین مهرپرستی (Mithraisme) بین اقوام آریائی بخصوص ایرانیان پیش از ظهور زردشت وجود دارد نزد سایر اقوام پرستش ستارگان و خورشید که شاه اختران و خسرو سیارگان است نیز رایج بوده است و معاهد و معابدی داشته‌اند چنانکه در تاریخ سیستان اشارتی هست : «برین جمله جواب آمد که نباید که ایشان معاهدند وآن معبد جای ایشانست وایشان میگویند که ما خدای پرستیم و این آتشخانه را که داریم و **خرشید** را که داریم نه بدان

۱ - منتخب قابوسنامه چاپ وزارت فرهنگ ص ۳۳ ۲ - منتخب قابوسنامه ص ۲۹٦
۳ و ٤ و ۵ - اسرارالتوحید صفحات ۱٦۲-۲۷٦-۳٦۵ .

داریم که گوئیم این را پرستیم اما بجایگاه آن داریم که شما محراب دارید و خانهٔ مکه ، چون برین حال باشد واجب نکند بر کندن که جهودان را نیز کنشت است وترسایان راکلیسا و گبرکان راآتشگاه، چون همه‌معاهدند میان معبدجای ایشان چه فرق کنیم ... ونیز دوست ندارند بر کندن چیزی وجائی که دیرینه گردد[۱] »

ازطرف دیگربطوریکه میدانیم پرستش خورشید در میان اعراب نیز متداول بوده وعبد شمس (خربنده)ومنسوب بدان عبشمی زیاد استعمال شده است واز جمله دراین شعر :

وتضحک منی شیخة عبشمیة — کان لم تری قبلی اسیرآیمانیا

بلوغ الارب دراین‌باره چنین می‌نویسد : اعراب خورشیدرا ملکی می‌پنداشتند که عقل‌وجان دارد اصل نور ماه وستارگان‌است وکلیه موجودات عالم سفلی ازاوبند و او شاه فلک وسزاوار بزرگداشت وسجود ودعاست .

از آداب پرستش آنان یکی این بود که برای او بتی که گوهری آتش گون در دست داشت انتخاب میکردند وبرای او وباسم او معبدی خاص می‌ساختند و آب وزمین‌بسیاری برآنجا وقف‌میکردند وحفاظ وپرده‌داران برآن می گماشتند و روزی سه بار هنگام طلوع و ظهر و غروب نماز می‌بردند و بیماران از آن بتی که مظهر آفتاب بود شفا می‌طلبیدند[۲] .

عرب حمیر قبل از آن که یهودی شوند آفتاب پرست بودند[۳] و قوم بلقیس که قصهٔ او با سلیمان درقرآن آمده است ازآن گروه‌اند وابن آیه دلیل‌آن است :

«وجدتها وقومها یسجدون للشمس من دون الله وزین لهم الشیطان اعمالهم فصدهم عن‌السبیل فهم لایهتدون»[٤].

۱ ـ تاریخ سیستان ص ۹۳ ۲ ـ بلوغ الارب فی‌معرفةاحوال العرب ج ۲ ص۲۱٦ـ۲۱۵

۳ ـ بلوغ الارب ج ۲ ص ۲۳۸ـ۲۳۷ ٤ ـ سوره ۲۷ (نمل) آیه ۲٤

صرف‌نظر ازشرحی که گذشت برابر آوردن خرابات با دیر که انتسابی بمذهب دارد و گاه آمدن دیر وخرابات با اوصاف مغان (یعنی ذکر دیرمغان وخرابات‌مغان) قرینه‌ای میتواند بود براینکه محل خرابات دارای یکنوع سابقهٔ مذهبی است حتی در اشعار سنائی وازجمله این بیت او این معنی مشهود است آنجا که گوید:

در خرابات نه‌بینی که ز مستی همه سال   راهب دیر ترا کشتی وزنار دهد[1]

شکی نیست که سنائی در این بیت بروش غالب گویندگان که مقید بحفظ حدود اصطلاحات نبوده‌اند رسوم ومصطلحات خاص ادیان مختلف را درهم بکار برده است وراهب دیرمسیحی بجای مؤبد زردشتی ازسرمستی کشتی که کمربند و نشانهٔ قابلیت مذهبی پذیرندگان کیش زردشت است می‌بخشاید معهذا مؤید این مقصود است که محل خرابات دارای یکنوع سابقه مذهبی‌است بخصوص اگردرنظر گرفته شود که کیش زردشت پس‌ازمهرپرستی وادیان دیگر آئین رسمی ایرانیان بوده است ومغ ومغبچه و پیرمغان هم همه منشعب از القاب زردشتی است که حافظ نیز غالباً، خرابات مغان یا دیرمغان آورده ویا خرابات را بدیرخراب وصف کرده است ازجمله دراین ابیات:

در دیر مغان آمدیارم قدحی در دست   مست‌ازمی‌ومیخواران‌ازنرگس‌مستش‌مست

۲۷-۲۰

درخرابات مغان گر گذر افتد بازم   حاصل خرقه و سجاده روان در بازم

۳۳۵-۲۳۰

در خرابات مغان نور خدا می‌بینم   این‌عجب‌بین که‌چه‌نوری‌ز کجامی‌بینم

۳۵۷-۲۴۵

---

۱ - دیوان سنائی ص ۱۵۱

شست و شوئی کن وانگه بخرابات خرام　　تا نگردد ز تو این دیر خراب آلوده
۲۹۳-۴۲۳

در همه دیرمغان نیست چو من شیدائی　　خرقه جائی گرو باده و دفتر جائی[1]
۳۴۹-۴۹۰

با توجه بنکات فوق الاشعار است که حدس زده‌اند خرابات ممکن است همان خور آباد باشد که بنا بقواعد معمولهٔ زبان فارسی و سیر زبان که باعث تحول صوت وگاهی معانی لغات است درمصطلحات صوفیه که غالباً عمیق وقابل تأویل است جائی برای خود باز کرده است.

وجه دیگری که برای استعمال ترکیب «خرابات مغان» و «دیر مغان» ونظائر آنها ازطرف حافظ میتوان اندیشید اینست که آن زمان نیز شاید چون زمان ما، زردشتیان و گبران بادهٔ ناب میساخته و آماده میداشته‌اند چنانکه **خاقانی** نیز بدین رسم اشارات متعدد دارد وحتی از **خمکدهٔ مغان** سخن میگوید وآنرا درمقابل مسجد مسلمان ذکرمیکند واین رسم یعنی رفتن مسلمین برای باده نوشی بخمخانه زردشتیان ازقدیم نیز بصورتهای دیگر معمول بوده است بطوریکه خلفاء و شعراء و ظرفای اسلام به **دیرهای مسیحیان** و خمخانهٔ گبران برای می گساری میرفته‌اند و این مطلب از کتاب دیارات واشعار ابن‌المعتز و ابونواس هم مستفاد است و قاآنی نیز بهمین مناسبت در مسمط خود **شراب گبر و می مجوس** آورده است وحافظ نیز **می مغان** استعمال کرده:

مگر گشایش حافظ در این خرابی بود　　که بخشش ازلش در **می مغان** انداخت
۱۴-۱۶

---

۱ ـ همچنین در غزلیات شماره ۹-۱۷-۱۶۴-۲۰۴-۴۰۵ از دیوان حافظ، قزوینی غنی

از طرف دیگر باحتمال قوی حافظ بشیوهٔ ملامتیه گرایشی دارد[۱] بنابراین شاید بتوان پذیرفت که اصطلاح خرابات وترکیب خرابات مغان دراشعار او برمبنای تظاهر بخلاف رسوم یا مباشرت امور نا مرسوم وویرانی ظاهر آمده است.

شیخ محمود شبستری دربارهٔ خرابات وخراباتی چنین سروده است[۲]:

خراباتی شدن از خود رهائیست | خودی کفراست اگرخود پارسائیست
نشانی داده اندت از خرابات | که التوحید اسقاط الاضافات
خراباتی خراب اندر خراب است | که در صحرای او عالم سرآب است
شراب بیخودی در سر گرفته | بترك جمله خیر و شر گرفته
شرابی خورده هر یك بی لب وکام | فراغت یافته از ننگ و از نام
حدیث ماجرای شطح و طامات | خیال خلوت و نور و کرامات
بموی دردئی از دست داده | ز ذوق نیستی مست او فتاده

شیخ محمد لاهیجی شارح گلشن راز در تعریف خرابات می‌نویسد[۳] که: «خرابات اشاره بوحدت‌است اعم از وحدت افعالی و صفاتی و ذاتی و ابتداءِ آن عبارت از مقام فنای افعال و صفاتست و خراباتی سالك عاشق لا ابالی است که از قید رؤیت وتمایز افعال وصفات واجب وممکن خلاصی‌یافته افعال وصفات جمیع اشیاء را محو افعال وصفات الهی داند ...»

حافظ فرماید:

مقام اصلی ما گوشهٔ خرابات است | خداش خیردهاد آنکه‌این‌عمارت کرد

۱۳۱-۸۹

۱ - رجوع شود به مبحث **پیر** درکتاب حاضر ۲ - گلشن راز در احوال خراباتی ضمیمه شرح آن ص ۷۶۳ ۳ - مفاتیح الاعجاز فی شرح گلشن راز ص ٦٢٤.

خرقه ـ جامهٔ پشمینهٔ پاره دوختهٔ صوفیان

خرقه در لغت بمعنی پاره وقطعه‌ای ازجامه است ودراصطلاح صوفیه عبارتست ازجامه‌ای پشمین که غالباً ازپاره‌های بهم دوخته فراهم آمده است ودر حقیقت لباس رسمی صوفی است که پس‌ازامتحان واحراز قابلیت و اهلیت از طرف مرشد و پیر باو پوشانیده میشود. رنگ وطرز دوختن وپوشیدن ودریدن و اقسام خرقه و همچنین آداب واشارات مربوط‌بآن درنزدصوفیه دارای‌اعتبارو کیفیاتی است که درهشت‌قسمت جداگانه بشرح ذیل بآنها اشاره خواهد شد:

۱ ـ خرقه پوشی و محاسن آن.

۲ ـ شرایط پوشانندهٔ خرقه

۳ ـ شرایط پوشندهٔ خرقه.

٤ ـ رنگ خرقه.

٥ ـ کیفیت دوختن مرقعات.

٦ ـ خرقه دری.

۷ ـ پاره‌ای‌اشارات ورموز راجع‌بخرقه‌پوشی‌وانتقاداتیکه‌برآن وارد آورده‌اند.

۱ ـ خرقه پوشی و محاسن آن

عزالدین محمود کاشانی دراین‌باره چنین مینویسد: «ازمجله رسوم موضوعه صوفیان یکی الباس خرقه است در تغییر لباس معهود که مشایخ در بدایت تصوف در احوال مریدان آنرا مستحسن داشته‌اند ودرسنت آنرا سندی نیافته الاحدیث‌ام‌خالد[۱] که روایت است از رسول صلی‌اله علیه وآله که وقتی جامه‌ای چند بحضرت او

۱ ـ مراد امة بنت خالد بن سعیدبن عاص است که با پدرش از حبشه مهاجرت کردند حدیث ام خالددرصحیح بخاری (وعوارف‌ص۲۰٦)است وترجمه حالش درکتاب الاصابه جلد۸ مضبوط است

آوردند ودرمیان گلیمی بود سیاه کوچك آنرا برداشت و روی بجماعت کرد و گفت **من ترون اکسو هذه** همه خاموش ماندند فرمود که **ایتونی بام خالد** ام خالد را حاضر کردند آن گلیم را در وی پوشانیدند و گفت **ابلی هذا واخلقی** و دو بار باز گفت و بر آن گلیم علمی چند بود زرد و سرخ در آنجا نگاه میکرد و میگفت **یا ام خالد هذا سناء** و سنا بزبان حبشه نیکو باشد وتمسك باین حدیث در تصحیح الباس خرقه در وضعی وهیأتی که رسم متصوفه است بعید است و معهذا اگر چه از سنت آنرا سندی صریح نیست ولیکن چون متضمن فواید است ومزاحم سنتی نه، مختار ومستحسن بود چه اتباع مصالح طریقی مشروع است واز اینجاست که پیش مالك[۱] مصالح مرسله[۲] که آنرا ازسنت شاهدی نبود معتبراست[۳].»

ابن جوزی قبول دارد که پیغمبر اکرم بنحو مزبور بدست خود بام خالد لباس پوشانیدند ولی مینویسد: که خالد بن سعید بن عاص پدر و همینة بنت خلف مادر ام خالد بحبشه مهاجرت کرده بودند و ام خالد در آنجا بدنیا آمد و چون نزد پیغمبر بازآمدند رسول اکرم‌ام خالد را بسبب خردسالیش گرامی داشت و باو لباس پوشانید ولی این امرسنت نمیشود چه لباس پوشانیدن بمردمان عادت حضرت رسول نبود بعلاوه جامه‌ای که رسول اکرم پوشانید سیاهرنگ و بر صغیر بود حال آنکه درنزد صوفیه این جهات مرعی ومعتبرنیست[٤].

۱ – ابوعبدالله مالك بن انس اصبحی امام معروف مذهب مالکیه ازمذاهب اربعه اهل سنت صاحب کتاب موطاست متولد درسال ۹۵ و متوفی در ربیع‌الاول سال ۱۷۹ وترجمه حالش در ابن خلکان جلد دوم است

۲ – مصالح مرسله مصالحی است که نص شرعی در اعتبار یا القاء آن نرسیده ومخصوص بمواردی‌است که شریعت دراحکام آنها ساکت مانده است اما بحسب عقل وعادت مفسده‌ای ندارد. امام مالك گوید اصل مصالح مرسله را در مورد موضوعات و وقایعی که شرع از بیان احکام آنها ساکت مانده ممکن است مبنای حکم قرار داد درصورتی که با نصوص شرعی دیگر مخالف وناسازگار نباشد. ذیل مصباح ص ۱۴۸

۳ – مصباح ص ۱۴۸–۱۴۷

٤ – تلبیس ابلیس ص ۱۹۱.

بعقیدهٔ فون کرمر ، خرقه پوشیدن که رمز از فقر و انزواست اگر چه خود صوفیه خرقه را منسوب به‌پیغمبر می کنند ، ولی از رسوم هندیهاست[1] .

سراسر فصل بیست وهشتم توراة که مشتمل بر ٤٣ آیه است و قسمتی از فصل بیست و نهم دستورهائی است که ازطرف خداوند بموسی برای تهیه وپوشانیدن لباس به هارون نازل شده است تا بدینوسیله هارون تقدیس شود و جزء کاهنان درآید وخدمت مقدس برای اعقابش ابدی باشد[2] واین موضوع نشان‌میدهد که لباس‌مخصوصی برای عبادت وپیشوایان مذهبی در ادیان مختلفه سابقه دارد .

«آیه ۲ وازبرای برادرت هارون جهت عزت و زینت لباسهای مقدس بساز . ۳ ـ وهمگی حکمت دلانی که ایشان را بروح مهارت پر کرده‌ام بگو که لباسهای هارون را بسازند تا که مقدس شده و کاهن من باشد . ٤ ـ ولباسهائی که باید بسازم این است سینه بند وایفود وقبا وپیراهن زر دوز وعمامه و کمربند بدینطورجامه‌های مقدس برادرت هارون وپسرانش را ترتیب نمایند تا کاهن من باشند[3]» .

راجع بپوشانیدن لباس ازطرف موسی بهارون و فرزندانش که سبب تخصیص وتقدیس‌بوده توراة چنین‌مینویسد : آیه ٥ ازفصل بیست ونهم «لباسهارا گرفته بهارون پیراهن وقبای ایفود وخود ایفود وسینه بند را بپوشان آیه ٦ وبعد پسرانش را نزدیک آورده وپیرهنی بایشان بپوشان آیه ۹ وایشان‌را یعنی‌هارون وپسرانش‌را بکمربندها به بند و کلاهها بایشان بپوشان ومنصب کهانت بقانون ابدی از آن ایشان خواهدبود وبدینطریق هارون وپسرانش را تخصیص نما[4] .

اما سهروردی هم با ابن جوزی همعقیده است وچنین مینویسد[5] : «ولاخفاان

---

۱ ـ ذیل تاریخ تصوف ج ۲ ص ۱٦٦   ۲ ـ توراة چاپ لندن سفر خروج ص ۱٥۷
۳ ـ توراة ص ۱٥٤   ٤ ـ توراة سفرخروج ص۱٥۷   ٥ ـ عوارف ص ۲۰۷ طرایق ص ۱۳٦ .

لبس الخرقه علی الهیئة التی یعتمدها الشیوخ فی هذا الزمان لم یکن فی زمن رسول الله صلی الله علیه و آله».

حجةالاسلام محمد غزالی درباره لباس حضرت رسول اکرم مینویسد: «**کان صلی الله علیه وسلم یلبس من الثیاب ما وجد من ازار اورداء اوقمیص اوجبه اوغیرذلک ....** وچند سطر بعد مینویسد: «**وکان له کساء ملبد یلبسه ویقول انما اناعبدالبس کمایلبس العبد**[1]».

درباره محاسن خرقه‌پوشی صاحب مصباح‌الهدایة چنین مینویسد: «واز جمله فواید آن یکی تغییر عادت است و فطام از مالوفات طبیعی و حظوظ نفسانی ... پس تغییر لباس صورت، تغییر عادت بود و تغییر عادت عین عبادت و از اینجاست حدیث **بعثت لرفع العادات** وچون تغییرعادت درلباس پدید آید تعدی وسرایت آن بدیگر عادات متوقع بود فایدهٔ دیگر دفع مجالست اقران السوء و شیاطین الانس است که بمجانست صورت ومشابهت هیأت بصحبت یکدیگر مایل باشند ... ومرید را همچنانکه صحبت اخیار واجب است تا رنگ ایشان گیرد مجانبت و مفارقت اشرار در مقدمه آن شرط است تا قبول صحبت اخیار درمرید پدید آید.

فایده دیگر اظهار تصرف شیخ است در باطن مرید بسبب تصرف درظاهر او چه تصرف ظاهر علامت تصرف باطن است تا اول باطن مرید قابل تصرف ولایت شیخ نگردد واورا کامل ومکمل نشناسد بظاهر منقاد ومستسلم اونشود وناصیه اختیارخود در دست تصرف اوننهد واخذ نواصی مریدان صورت این معنی است.

فایده دیگر بشارت مرید است بقبول حق تعالی مراورا. چه الباس خرقه علامت قبول شیخ است مرید را و قبول شیخ امارت قبول حق. پس مرید بواسطه خرقه پوشیدن ازدست شیخ صاحب ولایت بداند که حق تعالی اورا قبول کرده است و تألف

۱ – احیاءالعلوم ص ۱۹۰ چاپ سنگی تهران.

واجتماع او با شیخ برابطه صدق ارادت و حسن قبول آئینه‌ای گردد او را که در وی صورت سر سابقت و حسن خاتمت خود مشاهده کند. چه تألف اشباح نتیجه تعارف ارواح است وتعارف علامت جنسیت ومعیت درعالم غیب چنانکه در خبر است **الارواح جنود مجندة فما تعارف منها ائتلف وما تناکر منها اختلف.**

همچنین خرقه پوشیدن ازدست شیخ صاحب فراست صورت سر ارادت مرید با شیخ ومحبت شیخ است با مرید وجملهٔ احوال سنیة، نتایج ازدواج این دو معنی است[۱]».

ابونصرسراج ازعبدالله‌بن‌عباس روایت میکند که گفت[۲]: «**لان ارقع ثوبا فالبسه فیرفعنی عندالخالق احب الی من ان البس ثیاباً تضعنی عندالخالق وترفعنی عندالمخلوقین**».

کمال‌الدین‌عبدالرزاق کاشانی درباره علل ومحاسن خرقه‌پوشی چنین‌مینویسد: «خرقة التصوف هی مایلبسه‌المرید من ید شیخه الذی یدخل فی ارادته ویتوب علی یده لامور: منها التزین بزی المراد لیلبس[۳] باطنه بصفاته کما تلبس ظاهره بلباسه وهولباس التقوی ظاهراً وباطناً.

قال‌الله تعالی قد انزلنا علیکم لباسا یواری سوانکم و ریشا ولباس التقوی ذلک خیر. و منها وصول برکة الشیخ الذی لبسه من یده المبارکه و منها نیل ما یغلب علی‌الشیخ فی وقت الالباس من الحال الذی یری‌الشیخ ببصیرته النافذه المنورة بنور-القدس انه محتاج الیه لرفع حجبه‌العایقه وتصفیة استعداده فانه اذا وقف علی حال‌من یتوب علی یده علم بنور الحق مایحتاج الیه فینزل من الله ذلک حتی یتصف قلبه به فیری عن باطنه الی باطن المرید ومنها المواصلة بینه وبین‌الشیخ به فیبقی بینهما الاتصال القلبی والمحبة وانما وتذکرة الاتباع علی اوقات فی طریقه وسیرته و اخلاقه

۱ - مصباح ص ۱۵۰-۱۴۹-۱۴۸ ۲ - اللمع ص ۱۳۶ ۳ - ظ لیتلبس

واحواله حتی یبلغ مبلغ الرجال فانه اب حقیقی کمال قال صلعم الاباء ثلثه ، اب ولدك واب علمك واب رباك».

کتاب اصطلاحات حاشیه شرح منازل السائرین ص ۱۷۸-۱۷۷

هجویری درباره سابقه و محاسن خرقه پوشی چنین مینویسد[1] «بدانکه لبس مرقعه شعار متصوف است و لبس مرقعات سنت است رسول صلعم مرعایشه را گفت رض **لاتضیعی الثوب حتی ترقعیه** گفت عایشه را که جامه را ضایع مکن تا رقعه نزنی یعنی پیوندها بر آن نگذاری و از عمر خطاب می آید که وی مرقعه‌ای داشت سی پیوند بر آن گذاشته».

هم اومینویسد: «عمر بن الخطاب و علی بن ابیطالب رضوان‌الله علیهما و هرم بن حیان رض روایت آرند که ایشان مراویس قرنی را بدیدند با جامه پشمین بارقعه‌ها بر آن گذاشته وحسن بصری ومالك بن دینار و سفیان ثوری رح جمله صاحب مرقعهٔ صوف بودند.

درجمله مرقعه زینت اولیاء خدای عزوجل است عوام بدان عزیز گردند وخواص اندر آن ذلیل شوند عزعام آن بود که چون بپوشند خلقانش بدان حرمت دارند وذل خاص آن بود که چون بپوشند خلق اندر ایشان بچشم عوام نگرند ومرایشانرا بدان ملامت کنند پس **لباس النعم للعوام و جوشن البلاء للخواص** و بعد مینویسد: **المرقعة قمیص الوفاء لاهل الصفا وسربال السرور لاهل الغرور** مرقعه پیراهن وفاست مراهل صفا را ولباس سرور است مراهل غرور را تا اهل صفا بپوشیدن آن از کونین مجرد شوند وازمالوفات منقطع گردند و اهل غرور بدان از حق محجوب شوند وازصلاح باز مانند[2]».

---

۱ - کشف ص ۵۰-۴۹ ۲ - کشف ص ۵٤-۵۰.

شیخ عطار از گفتار جنید چنین آوره است[1]: «گفت زمین درخشان است از مرقعیان چنانکه آسمان درخشان است از ستارگان» هم او در ذکر حمدون قصار (ص ۲۷۶ تذکره) می‌نویسد: گفت روزی در جویبار حیرهٔ نیشابوری رفتم عیاری بود بفتوت‌معروف نوح نام، پیش آمد گفتم یانوح جوانمردی‌چیست گفت‌جوانمردی من یا جوانمردی تو؟ گفت هردو. گفت جوانمردی من آن‌است که قبا بیرون کنم ومرقع درپوشم ومعاملت مرقع پیش گیرم تا صوفی شوم و ازشرم خلق در آن جامه ازمعصیت‌پرهیز کنم وجوانمردی تو آن است که مرقع بیرون کنی تا تو بخلق وخلق بتو فریفته نگردد.

۲ - شرایط پوشانندهٔ خرقه

درتوراة آیاتی موجود است که نشان میدهد پوشانیدن جامه مقدس ازبزرگی ببزرگی وکاهنی بکاهنی سابقه مذهبی دارد و ازآنجمله این چند آیه است[2]: «آیه ۱۳ ولباس مقدس‌را بهارون بپوشان واورا مسح نموده تقدیسش نما تاآنکه برای من کاهن باشد ۱۴ و پسرانش را تقریب نموده ایشانرا بلباسها ملبس ساز ۱۵ و ایشانرا مسح کن بطوریکه پدر ایشان را مسح کردی تاآنکه ازبرای من کاهن باشند زیرا که مسح کردن ایشان بجهت ایشان در قرنهای خودشان البته مورث کهانت ابدی خواهد بود».

اما مرشدی که خرقه می‌پوشاند باید واجد شرایطی باشد، هجویری در این باب گوید: «اماآن پوشنده که مرید را مرقعه پوشد باید که مستقیم‌الحال بود که ازجملهٔ فرازونشیب طریقت گذشته باشد و ذوق احوال چشیده و مشرب اعمال یافته وقهر جلال و لطف جمال دیده و باید که برحال مرید خود مشرف باشد که اندر

۱ - تذکرةالاولیاء ذکرجنید بغدادی ج ۲ ص ۲۲ ۲ - توراة سفرخروج فصل چهلم ص ۱۸۲.

نهایت بکجا خواهد رسید از راجعان یا از واقفان یا از بالغان اگر داند که روزی ازاین طریقت باز خواهد گشت بگوید تا ابتدا نکند و اگر بایستد ویرا معاملت فرماید واگر برسد ویرا پرورش دهد.

پوشاننده مرقعه را چندان سلطنت باید اندر طریقت که اندر بیگانه نگرد بچشم شفقت آشنا گردد وچون جامه اندر عاصی پوشد از اولیاء خدا گردد. وقتی در خدمت شیخ خود می‌رفتم اندر دیار آذربایگان مرقعه داری دو سه دیدم که بر سر خرمن گندم ایستاده بودند ودامنهای مرقعه پیش کرد تا مرد برزگر گندم در آن افکند شیخ بدان التفات کرد تامردبرزگر گندم در آن افکندشیخ بدان‌التفات کرد و برخواند: **اولئک الذین اشتروا الضلالة بالهدی فماربحت تجارتهم وماکانوا مهتدین** . گفتم ایها الشیخ ایشان‌بچه بی‌حرمتی بدین بلا مبتلا گشتند وبرسرخلایق فضیحت شدند فرمود که پیران ایشانرا حرص مرید جمع کردن بودست و ایشانرا حرص دنیا جمع کردن است وحرصی از حرصی اولی‌تر نیست ودعوت بی امر کردن هوا پروردن است[۱].»

شیخ الاسلام سهروردی فرماید: **یدالشیخ فی لبس الخرقة تنوب عن ید رسول‌الله صلی‌الله علیه وسلم تسلیم المرید له تسلیم لله ورسوله قال‌الله‌تعالی ان الذین یبایعونك انما یبایعون‌الله یدالله فوق ایدیهم فمن نکث فانما ینکث علی نفسه و یأخذ الشیخ علی‌المرید عهدالوفاء بشرائط الخرقة ویعرفه حقوق الخرقة** . عوارف‌المعارف ص ۲۰۹

نقل است که چون خواجه انبیاء را علیه‌السلام وفات نزدیك رسید گفتند یا رسول‌الله مرقع تو بکه دهیم؟ گفت به اویس قرنی.

پس اویس گفت مرقع پیغمبر بمن دهید تا دعا کنم ایشان مرقع بدو دادند پس گفتند بپوش ودعا کن[۲].

---

۱ - کشف ص ٦٤-٦١ ۲ - تذکرة‌الاولیاء ج ۱ ص ١٦-١٥ .

از بوسعید ابی‌الخیر است : شیخ را پرسیدند که پیر محقق کدام است ومرید مصدق کدام است گفت نشان پیرمحقق آن است که این ده خصلت در وی باز یابند تا در پیری درست باشد :

نخستین مراد دیده باشد تامرید تواند داشت ، دوم راه سپرده باشد تا راه تواند نمود . سیم مؤدب ومهذب گشته باشد تا مؤدب بود . چهارم بی‌خطر سخی‌باشد تا مال فدای مرید تواند کرد . پنجم از مال مرید آزاد باشد تا در راه خودش بکار نباید داشت . ششم تا باشارت پند تواند داد بعبارت ندهد . هفتم تا برفق تأدیب تواند کرد بعنف وخشم نکند . هشتم آنچه فرماید نخست بجای آورده باشد . نهم هرچیزی که از آنش باز دارد نخست او باز ایستاده باشد . دهم مرید را که بخدای فرا پذیرد بخلقش رد نکند چون چنین باشد و پیر بدین اخلاق آراسته بود مرید جز مصدق و راه رو نباشد که آنچه برمرید پدید آید آن صفت پیراست که برمرید ظاهر میشود[1] .

۳ - شرائط پوشندهٔ خرقه

«اما پوشیدن آن مرد و گروه را راست آید یکی منقطعان دنیا را و دیگر مشتاقان حضرت مولی را واندرعادات مشایخ رض سنت چنان رفتست که چون مریدی بحکم تبرک تعلق بدیشان کند مراد را بسه سال اندرسه معنی ادب کنند اگر بحکم آن معنی قیام کند والا گویند طریقت مراین را قبول نکند یکسال بخدمت خلق ودیگرسال بخدمت حق وسه دیگرسال بمراعات دل خود . خدمت خلق آنگاه‌تواند کرد که خودرا اندر درجهٔ خادمان نهد وهمه خلق را اندر درجهٔ مخدومان یعنی بی تمیز همه را خدمت کند وبهتراز خود داند وخدمت جمله برخود واجب داند وخود را بدان‌خدمت فضلی‌ننهد بردیگران که اندرآن خسرانی عظیم وعیبی ظاهر و غبنی فاحش بود وازآفات زمانه اندر زمانه یکی بلای بی‌دوا اینست .

۱ - اسرارالتوحید ص ۳۳۰

و خدمت حق جل جلاله آنگاه تواند کرد که همه حظهای خویش از دنیا وعقبی بکل منقطع تواند کرد ومطلق مرحق را سبحانه وتعالی پرستش کرد ازبرای وی. که تا بنده مرحق را برای کفارت گناه ویافت درجات عبادت میکند نه ویرا می‌پرستد تا باسباب دنیا چه رسد.

ومراعات دل آنگاه تواند کرد که همتش مجتمع شده باشد و هموم مختلف از دلش برخاسته، اندر حضرت انس دل را ازمواقع غفلت نگاه دارد و چون این سه شرط مرید را حاصل شد پوشیدن مرقعه مرید را بتحقیق دون تقلید مسلم باشد.

پس چون بالغی اندر کمال ولایت خداوند مرمریدی را از پس این سه سال تربیت اندر ریاضت مرقعه پوشد روا بود وشرط پوشیدن مرقعه پوشیدن کفن بود که امید از لذت حیات منقطع کنند ودل از راحت زندگانی پاک گردانند وعمر خود بجمله برخدمت حق جل جلاله وقف کنند وبکلیت ازهوای خود تبرا کنند آنگاه آن پیر ویرا بپوشیدن خلعت عزیز کند و وی بحق آن قیام نماید و بگزاردن حق آن جهدی تمام کند و کام خود برخود حرام کند.

همو دراین باب می‌نویسد: ازشیخ ابوعلی سیاه مروزی پرسیدند که پوشیدن مرقعه کرا مسلم بود گفت آنکس راکه مشرف مملکت خداوند تعالی باشد چنانکه اندرجهان هیچ چیز نرود آنروز از احکام واحوال الا که ویرا آگاه کنند پس مرقعه سمت صالحان وعلامت نیکان ولباس فقرا ومتصوفه است ... واگر کسی مرلباس اولیاء را آلت جمع دنیا وپوشش آفت خود سازد مراهل آنرا بدان زیانی بیشتر ندارد[۱].»

نایب الصدر شیرازی بنقل از این عربی چنین می آورد[۲]:

«وسمی لبس المرقعات موت الاخضر لان اختلاف الرقاع یشبه اختلاف

۱ - کشف ص ۶۵-۶۱ ۲ - فتوحات المکیته محی‌الدین بنقل ازطرائق الحقائق ص ۸۰.

الارض باختلاف النبات فیه والازهار و قیل لاخضرار عیشه بالقناعه و نضارة وجهه بنضرة الذی استغنی به عن التجمل العارضی.»

حاتم اصم گوید: وهر که دراین طریق در می‌آید می‌باید که چهار مو ترا بر خود گیرد: موت ابیض وآن گرسنگی است وموت اسود وآن صبر کردن است بر اذای مردم و موت احمر و آن مخالفت نفس است و موت اخضر و آن پاره‌ها بر هم دوختن است پوشش را[1].»

اذراعی ازعلمای سنت وجماعت چنین فتوی میدهد: پوشیدن پشمینه درسفر مستحب ودرحضر بدعت است[2].

۴ - رنگ خرقه

بجزمشایخ که غالباً خرقه سفید برتن می کرده‌اند خرقه سایرصوفیان برنگ کبود بوده است. خود صوفیه برای انتخاب این رنگ تأویلاتی می کنند از قبیل اینکه کبودی حد مشترك سیاهی وسپیدی است و نشانه اینست که سالك گرفتار ظلمت‌محض وتیره درونی نیست اما بکلی از کدورت صفات‌نفس نیزرهائی نیافته‌است. برخی نوشته‌اند که انتخاب رنگ کبود برای خرقه ازآنجهت است که بشست و شو دیرترمحتاج میشود وبرای صوفیه که غالباً درسفرند موجب آسانی کاراست.

اما رنگ سیاه و کبود از دیر باز مورد نظر پارسایان و گوشه گیران بوده و بدین رنگها جامه می‌پوشیده‌اند و حتی بدین سبب رهبانان نسطوری را که در اطراف واکناف‌ایران برای تبلیغ پراکنده بوده ودیروصومعه داشته‌اند **سوگواران** میخوانده‌اند بقیاس آنکه لباس کبود وسیاه نشانه سوگواری است. چنانکه فردوسی درمرگ یزدگرد که اورا کشته وبآب‌افکنده بودند وجسدش‌بوسیله راهبان مسیحی ازآب گرفته شده است آنانرا صریحاً بنام سوگواران میخواند:

۱ - طرائق ص ۸۰   ۲ - ذیل ترجمه زهد وتصوف در اسلام ص ۱۱۴

چو شب روز شد مردم آمد پدید　　دو مرد گرانمایه آنجا رسید
از آن **سوگواران** پرهیزکار　　بیامد یکی تا لب رود بار
تن او برهنه بدید اندر آب　　بر آشفت و آمد هم اندر شتاب
دوان تا در **خان راهب** رسید　　بدان **سوگواران** بگفت آنچه دید
که شاه زمانه بغرق اندر است　　برهنه بگرداب زرق اندرست
برفتند از آن **سوگواران** بسی　　**سکوبا** و **رهبان** ز هر در کسی [1]

غیر از فردوسی دیگران نیز بلباس کبود رهبانان مسیحی اشارت کرده‌اند از جمله رابعه قزداری شاعره قرن چهارم گوید :

چو رهبان شد اندر لباس کبود　　بنفشه مگر دین ترسی گرفت [2]

وعثمان مختاری غزنوی متوفی درنیمه اول قرن ششم چنین سروده :

انجیل آغاز کرد بلبل بر گل　　چون زبنفشه بدید حالت رهبان [3]

مرحوم دکترغنی با اشاره باینکه رنگ خرقه رهبانان درآغاز سفید وبعدها سیاه رنگ بوده است می‌نویسد که اساقفهٔ نسطوریان مسیحی که درقرن سوم بایران پناهنده شده‌اند لباس پشمینه خشن‌را در روی بدن می‌پوشیده‌اند تا یکنوع ریاضتی باشد [4].

اما باید دانست که قبل از رهبانان مسیحی در دین موسی نیز این رنگ‌برای لباس روحانیان و کاهنان در توراة تعیین شده است از جمله در دو آیهٔ ذیل : «قبای ایفود را بالتمام از لاجوردی بساز [5]» ودیگر درآیه ۲۲ از فصل چهلم سفر خروج [6] : «ودیگرقبای ایفود را از کار نساجی تماماً لاجوردی ساخت . » ایفود بقیاس اینکه

۱ - شاهنامه چاپ بروخیم ج ۹ ص ۳۰۰٤
۲ - تاریخ ادبیات دکترصفا ج۱ص٤٥٤
۳ - تاریخ ادبیات دکتر صفا ج ۲ ص ۵۰۷
٤ - تاریخ تصوف ج ۲ ص ۷٤
۵ - آیه ۳۱ از فصل ۲۸ سفرخروج توراة ص ۱۵٦
٦ - توراة ص ۱۸۰

دستور بستن کمربند در روی آن داده میشود جامهٔ روئی است که شبیه بخرقه صوفیه می‌باشد.

بنا بر آنچه گذشت انتخاب رنگ کبود برای جامه فقر دارای سابقهٔ مذهبی است و از اینجهت وبتقلید از راهبان عمومیت یافته است چنانکه از گفتار ابوسعید ابوالخیر است[۱]: «بامداد پگاه بمیهنه رسیدم چون چشم من بر میهنه آمد جمله صحرا کبود دیدم از بس صوفی کبود پوش که بصحرا بیرون آمده بودند» و هم از قول اوست: شیخ ما گفت اکنون خود کار بدان آمده است که مرقعی کبود بدوزند ودرپوشند وپندارند که همه کارها راست گشت بر آن سرخم نیل بایستند ومیگویند که یکبار دیگر بدان خم فروبر تا کبودتر گردد که چنان دانند که صوفی بی این مرقع کبود است[۲].

هجویری دربیان قول شیخ المشایخ یحیی بن معاذ رازی که میگوید ازعلماء غافل وفقیران چرب زبان و متصوفهٔ جاهل بپرهیزید دربارهٔ گروه اخیر مینویسد[۳]: «اما متصوف جاهل آن بود که صحبت پیری نکرده باشد و از بزرگی ادب نیافته و گوشمال زمانه نچشیده وبه نابینائی کبودی اندرپوشیده باشد.»

سهروردی درباره رنگ کبود خرقه‌ها وعلت انتخاب آن چنین نگاشته است[٤]:

و لبس الازرق من استحسان الشیوخ فی الخرقه ... فیختار الازرق لانه ارفق للفقیر لکونه یحمل الوسخ ولایحوج الی زیادة الغسل.

هجویری دربارهٔ خرقه و کبودپوشی صوفیان بتفصیل بیشتری سخن رانده‌است[۵]:

«اما معنی آنکه بیشترین جامه‌های ایشان کبود باشد یکی آنست که اصل طریقت ایشان بر سیاحت و سفر نهاده‌اند و جامهٔ سفید اندر سفر بر حال خود نماند

---

۱ - اسرارالتوحید ص ۱۹٤ — ۲ - اسرارالتوحید ص ۲۸۶ — ۳ - کشف ص ۲۰

٤ - عوارف المعارف ص ۲۱۶-۲۱۵ — ۵ - کشف ص ۶۰-۵۹ .

وشستن وی دشوار باشد وهر کسی بدان طمع کند ودیگر آنکه کبود پوشیدن شعار اصحاب فوات و مصیباتست و جامهٔ اندوهگنان ، و دنیا دار محنت و ویرانهٔ مصیبت مفازه اندوه وپتیارهٔ فراق زدگان و کدوادهٔ بلا . مریدان چون مقصود دل اندر معاملت جز تقصیر ندیدند و اندر دل بجز خرابی نه و اندر روزگار بجز فوت نه کبود اندر پوشیدند که **الفوت اشد من الموت** یکی برموت عزیزی کبودی پوشد و یکی برفوت مقصود . یکی از مدعیان علم، درویشی را گفت این کبود چرا پوشیدی؟ گفت ازپیغامبر علیه‌السلام سه چیز بماند: یکی فقر ودیگر علم وسه دیگر شمشیر ، شمشیر سلطانان یافتند ونه درجای آن بکار بستند وعلم علما اختیار کردند وبآموختن تنها بسنده کردند وفقر فقرا اختیار کردند واین آلت غنا ساختند ومن برمصیبت این سه گروه کبود پوشیدم .»

عزالدین محمود کاشانی در این باب چنین مینویسد[۱] : «اختیار خرقهٔ ملون بجهة صلاحیت قبول اوساخ وتفریغ خاطر اهل معاملات ومراقبات ازاهتمام بمحافظت جامهٔ سپید واشتغال بغسل آن ، ازجملهٔ مستحسنات مشایخ است چه سنت باستحباب جامهٔ سپید وارد است چنانکه در خبراست **خیر ثیابکم البیض** ونزدیك صوفیان این استحباب مطلقاً فی نفس الامر ثابت است و اما بنسبت با طایفه‌ای که اوقات ایشان مستغرق طاعت بود وساعات موزع براوراد وایشان‌را بنفس خود مباشر غسل وتنظیف جامهٔ سپید باید واشتغال بدان ایشانرا ازمحافظت اوقات وملازمت اورا دشاغل گردد، جامهٔ ملون بهتر بود. چه بی‌شك فضیلت نوافل ازفضیلت خیراللباس بیشتر بود وهر گاه که مباشرت فاضل مستلزم ترك افضل بود ترك آن فضیلت ، فضیلت بود .

ولون ازرق اختیار متصوفه است با آنکه لون سیاه در قبول اوساخ از ازرق

۱ – مصباح ص ۱۵۲-۱۵۱

تمامتر وممکن است که سبب آن بود که واضع این رسم را یا دیگری را ازجمله مقتدیان‌طریقت باتفاق لون ازرق دست داده باشد ودیگران برسبیل ارادت وتبرک بدوتشبه نموده وخلف ازسلف تلقی کرده ورسمی مستمر گشته. وطایفه‌ای ازمتصوفه دراسباب اختیار ملون وانواع آن بتکلف وجوه انگیخته‌اند ازایشان بعضی گفته‌اند که متصوفه لباس برنگی پوشند که مناسب حال ایشان‌بود ورنگ سیاه مناسب حال کسی است که درظلمات صفات نفس منغمر ومنغمس بود وسرادقات آن براومشتمل ومحیط وحال اهل ارادت نه چنین است ، چه ببرکت و پرتو نور ارادت و طلب حق که درنهاد ایشان است بعضی از ظلمت وجود مندفع‌بود . پس جامهٔ سیاه مناسب‌حال ایشان نباشد وچون هنوز ازظلمات صفات نفوس بکلی خلاص نیافته باشند و بصفای مطلق نه‌پیوسته جامهٔ سپید نیز مناسب حال ایشان نبود بلکه لایق حال ایشان جامهٔ ازرق باشد چه زرقت رنگی است مرکب از اختلاط و امتزاج نور و ظلمت و صفا و کدورت وصورت این معنی درشعلهٔ شمع مشاهدات توان کرد چه شعله را دوطرف است یکی نور محض دوم ظلمت صرف و بین‌الطرفین که ملتقای نور و ظلمت است ومحل امتزاج هردوبرنگ‌زرقت نماید وجامهٔ‌سپید لایق حال‌مشایخ است که بکلی‌از کدورات صفات نفس خلاص‌یافته باشند . »

پس ازبیان مطالب مزبورصاحب مصباح‌الهدایة مینویسد که این وجوه وامثال آن اگرچه قریب‌است لکن بتکلف آمیخته است زیرا اهل طریق بیرون ازسه فریق نیستند : مبتدیان ـ متوسطان ـ منتهیان مبتدی ازخود اختیاری ندارد و خوراک وپوشاک او مربوط ومتعلق بنظرشیخ است ونسبت شیخ بمرید چون طبیب به‌بیمار است[1] پس ممکن است که شیخ در اوقات مختلفه بمرید پوشیدن لباس مختلف را

---

۱ - ایضاً رجوع شود به کشف‌المحجوب ص ۶۲ .

دستور دهد در آنچه بصلاح حالش مقرون باشد پس اگر به بیند از لباس یا رنگ مخصوصی لذت می‌برد او را از آن بیرون میآورد و لباس دیگری بر او می‌پوشاند «پس اختیار الوان وهیأت لباس مرید بنظرشیخ تعلق دارد ونظرشیخ بمصلحت وقت وچون چنین بود مخصوص نباشد بسیاه وازرق وسپید وغیر آن.

اما متوسطان اختیار خود را بحق واگذار کرده‌اند و در رنگ و لباس خاصی اختیار ندارند ومنتهیان آنچه اختیار کنند مختار حق است.

۵ - کیفیت دوختن مرقعات

در باره شرط مرقعات وطرز دوختن پاره‌های آن هجویری چنین می‌نویسد: «اما شرط مرقعات آن است که از برای خفت و فراغت سازد وچون اصلی بود هر کجا پاره شود رقعه ای بر آن گذارد ومشایخ را رح و رض اندر این دو قول است گروهی گویند که دوختن رقعه را ترتیب نگاه داشتن شرط نیست باید که از آنجا که سوزن سر برآرد بر کشد واندر آن تکلف نکند و گروهی دیگر گویند که دوختن رقعه را ترتیب وراستی شرط است ونگاه داشتن تقریب و تکلف کردن اندر راستی آن که این معاملت فقر است وصحت معاملت دلیل صحت اصل باشد ومن که علی‌بن عثمان‌الجلابی‌ام وفقنی‌الله از شیخ المشایخ ابوالقاسم گرگانی رض در طوس پرسیدم که درویش را کمترین چه چیز باید تا اسم فقررا سزاوار گردد گفت سه چیز باید که کم از آن‌نشاید: یکی باید که پارهٔ راست پر داند دوخت ودیگرسخنی راست بداند شنید وسه دیگرپائی راست برزمین تواندزد[۱]»

آنگاه هجویری این گفتار پیر را برای دیگر درویشان که پنداشته بودند فقرهمین است ودرپی خوب پاره دوختن وپای برزمین زدن رفته بودند تفسیرمیکنند

۱ - رجوع شود بکشف ص ۵۶-۵۵

ومیگوید پارهٔ راست آن است که بفقر دوزند نه بزینت که در اینصورت اگر هم ناراست دوزند راست است و سخن راست شنیدن آن است که بحال بشنود نه بآرزو وخیال، وبجد بکار بندد نه بهزل وپای راست آن است که بوجد برزمین نهد نه بلهو و رسم.

وقتی پیر این تفسیر را می‌شنود هجویری را مصیب میداند و او را دعای خیر میکند[۱].»

صاحب کشف‌المحجوب از تکلفی که جمعی از صوفیه در دوختن خرقه روا میداشته‌اند چنین دفاع میکند: «اما تکلف اندر دوختن بدان سبب روا دارند که جاه ایشان اندرمیان خلق بزرگ گشت هر کسی خودرا مانندهٔ ایشان گردانیده‌اند ومرقعه‌ای اندرپوشیده وافعال ناخوب ازایشان پیدا آمده ومرایشانرا ازصحبت اضداد رنج بود زینتی ساختند که جزازایشان آنرا کسی ندانست دوخت ومرآنرا علامت شناخت یکدیگرمیگردانیدند وشعاری ساختند تا حدی که درویشی نزدیک بعضی ازمشایخ اندرآمد ورقعه‌ای‌را که اندر جامه دوخته بود خط آن بپهنا آورده بودآن شیخ اورا مهجور کرد ومعنی این آن بود که اصل صفا رقت طبع ولطف مزاج است والبته کژی اندر طبع نیکو نباشد وچنانکه شعر ناراست اندر طبع خوش نیاید فعل ناراست هم طبع نپذیرد[۲].»

با اینهمه هجویری بی تکلفی را درهرحال بیشترموافق اهل طریق می‌شمارد اما دربارهٔ وزن خرقه‌ها نیزمطالبی نقل‌شده ازآنجمله دربارهٔ آغاز کار شیخ ابوسعید چنین مینویسد: «بمیهنه‌آمد ودرآن صومعه که نشست او بود بنشست وقاعدهٔ زهد برزیدن گرفت ووسواسی عظیم پدید آمد چنانکه در و دیوار می‌شستی و در وضو

۱ - رجوع بکشف ص ۵۷-۵۶ ۲ - کشف ص ۵۸-۵۷

چندین آفتابه‌آب بریختی وبهر نمازی غسلی کردی وهر گز برهیچ درودیوارتکیه نکردی وپهلو برهیچ فراش ننهادی ودراین مدت پیراهنی تنها داشتی بهر وقتی که بدریدی پاره‌ای بروی دوختی تا چنان شد که آن پیراهن بیست‌من گشته بود[۱].»

هجویری در این باب چنین گوید: «شنیدم که بمرو الرود پیری بود از متأخران ارباب معانی قوی حال ونیکوسیرت وازبس رقعهای بی تکلف که برسجاده و کلاه وی بود کژدم اندرآن بچه کردی وشیخ من رض پنجاه وشش سال یك‌جامه داشت که پاره‌های بی‌تکلف برآن میگذاشتی.

شیخ محمد بن خفیف رض بیست سال پلاسی درشت پوشیده و هر سال چهار چله بداشتی واندرهرچهل روز تصنیفی بکردی ازغوامض علوم حقایق[۲].»

ابونصرسراج نقل‌میکند که: «مات‌ابن الکزینی و کان استاد الجنید رحمه‌الله وعلیه‌مرقعته فکان‌فرد کمه و تخازیزه‌عند جعفرالخلدی فیه‌ثلثةعشر رطلا کمابلغنی[۳].»

ابن جوزی چنانکه شیوه اوست این عمل صوفیه را بباد انتقاد می گیرد[۴]: «وفی‌الصوفیة من یرقع‌المرقعه حتی تصیر کثیفة خارجة عن‌الحد اخبرنا ابومنصور- القرازقال اخبرنا احمدبن علی بن‌ثابت (الی ان قال) ابوالحسین صاحب ابن الکزینی قال اوصی لی ابن الکزینی بمرقعة فوزنت فردة کم من اکمامها فاذافیه احد عشر رطلا. قال جعفرو کانت‌المرقعات تسمی فی‌ذلك‌ الوقت‌الکیل (وفی نسخةالکبل).»

ابن الحصین بچند واسطه از جابرنقل میکند که او گفت: «اتانا رسول الله صلی‌الله علیه وسلم زائرا فی‌منزل فرأی رجلا شعثاً فقال: اما کان یجد هذا مایسکن به‌رأسه و رأی رجلا علیه ثیاب وسخة فقال اما کان یجد هذا مایفسل به‌ثیابه[۵].»

---

۱ - اسرارالتوحید ص ۲۸ تذکرة الاولیاء ص ۲۵۵ ۲ - کشف ص ۵۷-۵۶

۳ - اللمع ص ۱۸۸ ۴ - تلبیس ابلیس ص ۱۹۱ ۵ - تلبیس ابلیس ص ۲۰۰ چاپ مصر

آنچه از آثار گذشتگان برمیآید اینست که کوتاهی خرقه‌ها ازنظر سهولت استعمال در سفر وحضر مطلوب بوده است چنانکه ابونصر سراج از قول ابوسلیمان دارانی در اللمع چنین نقل می کند[۱]: «بلغنی عنه انه کان یقول فی قصر الثوب ثلث خصال محمودة استعمال : السنة والنظافة وزیادة خرقه.»

و ابن جوزی که بر هر عمل صوفیان خرده می گیرد در این باره می‌نویسد: «وفی الصوفیه من یبالغ فی تقصیر ثوبه وذلک شهرة ایضاً. اخبرنا ابن الحصینی ناابن الذهب ثنا احمدبن جعفر ثنا عبدالله بن احمد ثنی ابی ثنا محمد بن ابی‌عدی عن شعبه عن العلاء عن ابیه انه سمع ابا بصیر : سئل عن الازار فقال سمعت رسول الله صلی الله علیه و سلم یقول : ازار المسلم الی انصاف الساقین لاجناح اولا حرج علیه ما بینه و بین الکعبین. ما کان اسفل من ذلک فهو فی النار[۲].»

وبعد برای‌اینکه نشان‌دهد صوفیان سنت‌را رعایت نمی کنند ودرپی‌شهرت‌اند پس از ذکر چند واسطه چنین می‌نویسد: «... قال کتب الی عبد الرزاق عن معمر قال کان فی قمیص ایوب بعض التذییل فقیل له. فقال الشهرة الیوم فی التشمیر[۳].»

همین مطلب را جای دیگر هم آورده بدینصورت[۴]: «قال معمر عاقبت الخیر علی طول قمیصه فقال ان الشهرة فیما مضی کانت فی طوله و هی الیوم فی‌تشمیره.»

از این بیان ابن جوزی وشواهدی که ذکرمیکند تعصب ومغالطه آشکاراست زیرا حدیث منقول ازحضرت رسول اکرم راجع به بازار است نه جامه وخرقه. بفرض که راجع بجامه هم‌می‌بود درازی آن منع شده است نه کوتاهی بعلاوه درغالب تفاسیر آیهٔ وثیابک فطهر راکه در سورهٔ مدثر .(جزوه ۲۹سوره ۷۴آیه ۴)

۱ - اللمع ص ۱۸۷ ‏ ‏ ۲ و ۳ - تلبیس ص ۲۰۵ ‏ ‏ ۴ - تلبیس ص ۱۹۴ .

و خطاب بحضرت رسول است به **ثیابك فقصر** تفسیر کرده‌اند از جمله تفسیر شبر می نویسد[1]:

[(وثیابک فطهر) فقصر فانه ابقی واتقی کما عن علی علیه‌السلام اومن النجاسة اونفسک فنزه عن‌الاخلاق الذمیمه.]

با اینوصف آیه‌ای با این شهرت را ندیده انگاشتن و خبر مربوط بشلوار را بجامه پیوستن و نتیجه معکوس گرفتن تنها نتیجه تعصب یا ارادت بسیاری است که ابن جوزی باحمد حنبل پیشوای خود داشته است واین از روایت دیگری که نقل کرده پیداست[2]: «وقد روی اسحاق بن ابراهیم بن هانی قال دخلت یوما علی ابی عبدالله احمدبن حنبل وعلی قمیص اسفل من الرکبة وفوق‌الساق فقال: ای شیی هذا وانکره وقال هذا بالمره لاینبغی».

☆☆☆

دراینجا ذکر این‌موضوع بی‌مناسبت نیست که صوفی عاشق دربند دنیا نیست چه رسد بکوتاهی یابلندی‌قبا وپیشوایان این‌قوم مریدان سادهٔ خویش را براحمدبن حنبل ترجیح می‌نهاده‌اند چنانکه استاد ابوالقاسم قشیری دربیان مناقب صوفیه چنین می‌نویسد[3]: «ولم‌یکن عصرمن‌الاعصار فی‌مدة‌الاسلام الا وفیه‌شیخ من‌العلماء استسلموا لذلک‌الشیخ‌وتواضعواله‌وتبرکوابه ولولامزیة وخصوصیة‌لهم‌والاکان‌الامربالعکس‌هذا.

«احمدبن حنبل کان عندالشافعی رضی‌الله عنهما فجاء شیبان الراعی فقال احمد ارید یا ابا عبدالله ان انبه هذا علی نقصان علمه لیشتغل بتحصیل بعض العلوم فقال‌الشافعی لاتفعل فلم‌یقنع فقال لشیبان ماتقول‌فیمن نسی‌صلاة من خمس صلوات‌فی‌الیوم واللیلة ولایدری ای صلاة نسیها ما الواجب علیه یا شیبان؟ فقال شیبان یا احمد هذا

---

۱ - تفسیر شبر ص ۸و۱۱   ۲ - تلبیس ص۲۰۵   ۳ - رساله قشیریه ص۱۸۱

قلب غفل عن الله تعالی فالواجب ان یؤدب حتی لا یغفل عن مولاه بعد. فغشی علی احمد فلما افاق قال له الشافعی رحمة الله الم اقل لک لا تحرک هذا و شیبان الراعی کان امیا منهم فاذا کان الامی منهم هکذا فما الظن بائمتهم.»

۶ـ خرقه دری

سروبالای من آنگه که در آید بسماع — چه محل جامه جان را که قبا نتوان کرد

۱۳۶ـ۹۳

جامه دری در اعراب جاهلی سابقه دارد آنان عقیده داشتند که اگر زن ومردی که یکدیگر را دوست میدارند برقع وجامه خود را بدرند دوستیشان دوام می‌یابد و گرنه زائل میشود[۱].

در باره خرقه دری هجویری چنین مینویسد: «اما چون این مرقعه پوشید اگر اندر غلبهٔ حال وقهر سلطان وقت بدرد مسلم ومعذور است وچون باختیار وتمییز درد اندر شرط این طریقت بیش ویرا مسلم نیست مرقعه داشتن .... و حقیقت اندر تخریق ثیاب آنست که ایشان را از مقامی بمقامی دیگر نقل افتد اندر حال از آن جامه بیرون آیند مرشکروجدان مقام را وجامهای دیگر لباس یک مقام بود ومرقعه لباس جامع مر کل مقامات طریقت وفقر وصفوت را وبیرون آمدن از این جامه وتبرا کردن تبرا بود از همه[۲].

هم او در بابی جداگانه راجع بخرقه دری چنین آورده است: «بدانکه خرقه کردن جامه اندرمیان این طایفه معتادست واندرمجمعهای بزرگ که مشایخ بزرگ رض حاضر بوده‌اند این کرده‌اند ومن ازعلماء دیدم گروهی که بدان منکر بودند وگفتند که روا نباشد جامهٔ درست پاره کردن و آن فساد بود واین محال است فسادی

۱ ـ بلوغ الارب فی معرفة احوال العرب ج ۲ ص ۳۲۳ـ۳۲۲ — ۲ ـ کشف ص ۶۳

که مراد از آن صلاح باشد سهل بود وهمه کسان نیز جامه درست ببرند و بدوزند چنانکه معهودست وهیچ فرق نباشد میان آنکه جامه بصد پاره کنند و برهم دوزند ومیان آنکه به‌پنج پاره کنند و اندر هر پاره‌ای از آن خرقه راحت دل مؤمنی است وقضاءِ حاجتی که از آن وی برمرقع دوزند وهرچند که جامه خرقه کردن را اندر طریقت هیچ اصلی نیست والبته اندر سماع درحالت صحت نشاید کرد که آن جز باسراف نباشد اما اگرمستمع را غلبه‌ای پدیدار آید چنانکه خطاب از وی برخیزد وبی‌خبر گردد معذور باشد یا چون یکی را چنان افتد اگرجماعتی برموافقت وی خرقه کنند وآن اندر حال سماع بود بحکم غلبه وآن دو گونه است: یکی آنکه جماعت واصحاب بحکم پیری ومقتدائی جامهٔوی راخرقه کنند ویا اندرحال استغفار ازجرمی. ودیگر اندر حال سکر از وجدی و مشکل‌ترین این جمله خرقه سماعی باشد وآن بردو گونه باشد: یکی مجروح ودیگردرست، وجامهٔ مجروح را شرط دو چیز بود یا بدوزند وباز دهند این جماعت یا بدرویشی دیگر و یا مرتبرک را پاره پاره کنند اماچون درست باشد بنگریم تا مرادآن درویش مستمع که جامه بیفکند چه بودست اگر مراد قوال بودست ویرا باشد واگرمراد جماعت ایشان را و اگر بی مراد افتادبحکم پیرباشدتا چه فرمان دهد پس اگر درویش را در آن‌مرادی‌بوده باشد بهرنوع که بود از راه موافقت جماعت شرط نباشد از آنچه بهرحال که باشد یا بمرادی‌یاباضطراری دیگرانرا اندراوهیچ‌موافقت نیست‌فاما اگرمراد درویش‌جماعت بودیابی‌مراد درویش جدا شدست موافقت اصحاب با یکدیگر شرط باشد بی‌موافقت جمله‌نیاید وچون جماعت موافقتی کردند برچیزی پیر را نشاید که بقوال‌دهد جامه درویشان اما روا بود اگر محبی از آن ایشان چیزی فدا کند وجامه بدرویشان باز دهد و همه خرقه کنند وقسمت کنند و اگر جامه اندرحال غلبه افتاده بود مشایخ

اندرین مختلفند بیشتر می گویند قوال را باشد برموافقت قول پیغمبر عم. **من قتل قتیلا فله سلبه** جامهٔ مقتول قاتل را بود واگربقوال ندهند از شرط طریقت بیرون آیند[1] و گروهی گویند فرمان پیررا باشد واختیار این است چنانکه آنجا بمذهب بعضی از فقها جز باذن امام جامهٔ مقتول قاتل را ندهند اینجا جز بفرمان پیر جامه بقوال ندهند واگرپیرخواهدکه بقوال ندهد بر وی جرح نباشد[2].»

ازاین شرح چنین برمیاید که گویا خرقه‌ای که درسماع دریده شود نزد صوفیان عزیزتر از دیگرخرقه‌هاست وپاره‌های آن گرامی‌ترمیباشد وشرح ذیل مؤید این معنی است[3]: «اندرحکایت عراقیان یافتم که دو درویش بودند یکی صاحب مشاهدت ودیگری صاحب مجاهدت آن یکی در عمر خود نپوشیدی مگر آن پاره‌ها که اندر سماع درویشان خرقه شدی واین که صاحب مجاهدت بود نپوشیدی مگرآن پاره‌ها که در حال استغفار که جرمی کرده شده بودی خرقه‌شدی تا زینت ظاهرشان موافق سیرت باطن بودی و این پیش داشتن حال باشد.»

استاد ابوالقاسم قشیری پاره کردن خرقه‌را بهره دست ازسماع میداند وچنین می‌نویسد[4]: **قیل السماع فیه نصیب لکل عضو فمایقع الی العین تبکی ومایقع الی اللسان یصیح ومایقع علی الید تمزق الثیاب و تلطم ومایقع الی الرجل ترقص.»**

قشیری درباره‌خرقه دری بتفصیل چیزی ذکرنکرده ولی درباره‌طرح خرقه ضمن آداب مرید درسماع چنین آورده است: «واما طرح الخرقه فحق المرید ان‌لایرجع فی‌شیی خرج‌منه البتة اللهم الا ان‌یشیرالیه شیخ بالرجوع‌فیه فیأخذه علی نیةالعاریة بقلبه‌ثم یخرج‌عنه‌بعده من غیران یستوحش‌قلب ذلك الشیخ‌واذا وقع بین قوم عادتهم

---

١ ـ بمطربان صبوحی دهیم جامهٔ چاک بدین نوید که باد صبا سحر گهی آورد
حافظ ١٤٧-١٠٠

٢ ـ کشف ص ٥٤٤-٥٤٢ ٣ ـ کشف ص ٥٧-٥٦ ٤ ـ رساله قشیریه ص ١٧٢

طرح الخرق وعلم انهم یرجعون فیها فان لم یکن فیهم شیخ تجب حشمته وحرمته وکان طریق هذالمرید ان لایعود فی الخرقه فالاحسن ان یساعدهم فی الطرح ثم یوثر به القوال اذا رجعواهم فیهاولولم یطرح فانه یجوز اذا علم من عادة القوم انهم یعودون فیما طرحوا فان القبیح انما هو سنتهم فی العود الی الخرق لافی مخالفته لهم علی ان الاولی الطرح علی الموافقة ثم ترک الرجوع فیه[1].»

صاحب مصباح الهدایه در این باره مینویسد: «وهم چنانکه حرکت در سماع وزعقه باختیار روا نیست جامه برخود پاره کردن باختیار نه از سرغلبهٔ حال و سلب تماسک وتمالک بطریق اولی روا نباشد چه در اینصورت هم دعوی حال است بی معنی حال وهم اتلاف مال[2].

آنگاه درباره خرقه صحیحه و ممزقه شرحی مینویسد که ملخص آن چنین است: «وخرقه که ازصاحب سماع بقوال رود دو نوع بود: صحیحه وممزقه.

درباره خرقه صحیحه مینویسد که اگرمراد واجد در القاء طرح خرقه، قوال باشد مخصوص اوست و گرنه بحکم پیری است که درمجلس حضور داشته باشد واگر شیخی حاضرنباشد وحاضرمجلس سماع اخوان باشند باز خرقه سهم قوال است زیرا محرک وباعث وجد که سبب القای خرقه شده قول او بوده وبنا بحکم من قتل قتیلا فله سلبه بعضی گفته‌اند خرقه از آن جمع است چه وجد تنها از قوال ناشی نشده بلکه برکت جمع درایجاد آن مؤثر بوده است وقیاس بروقعه بدرمیکنند که وقتی جوانان مبارز خواستند تمامی غنیمت را بردارند پیران اعتراض کردند و خود را شریک میشمردند و حضرت رسول بحکم آیه **یسالونک عن الانفال قل الانفال لله**ـ

---

١ - رساله قشیریه ص ٢٠٢ ٢ - مصباح ص ١٩٨

والرسول (س انفال آیه۱) که در آن مورد نازل گردید غنیمت‌را میان آنان بالسویه تقسیم فرمود. آنگاه مینویسد: «اگر کسی از جمله محبان، فدائی در میان آرد و حاضران بدان راضی باشند روا بود که هر کس با سرخرقه خود رود و آن فدا بقوال دهند واگر کسی را در القاء خرقه نیتی باشد و نخواهد که دیگر باره با سر خرقه رود خرقه او را بقوال دهند.

و اما حکم خرقه ممزقه که صاحب وجدآنرا ازسرغلبه وسلب اختیار برخود خرق کند آن است که بر حاضران مجلس سماع جنساً او غیر جنس قسمت کنند وهریك را نصیبی بدهند **لان الغنیمه لمن شهد الوقعه** وشرط درمساهمت غیرجنس آن‌است که‌درحق‌این‌طایفه حسن‌الظنی داردوتبرك‌خرقه ایشانرامعتقد بودواگر کسی درحال قسمت حاضرشود ووقت سماع حاضر نبوده باشد او را نیز نصیبی بدهند.

قال‌الله‌تعالی واذاحضرالقسمة اولواالقربی والیتامی‌والمساکین فارزقوهم منه[۱] واگر خرقه‌ها که انداخته باشند بعضی صحیحه‌بود و بعضی ممزقه اگر شیخ حاضرباشد و مصلحت بیند روا بود که خرقه صحیحه را بتبعیت ممزقه تمزیق کند وبرحاضران منقسم گرداند وهیچکس‌را بر او اعتراض نرسد. حکایت است که وقتی میان فقها وصوفیان در دعوتی بنیسابور اتفاق اجتماع افتاد و شیخ فقها ابو محمد جوینی[۲] بود وشیخ صوفیان ابوالقاسم قشیری صوفی‌یی در سماع از غلبه وجد القای خرقه کرد وچون صوفیان ازسماع فارغ شدند آن خرقه را تقسیم کردند ابومحمد جوینی روی ببعضی فقها کرد و آهسته گفت: هذا سرف واضاعة للمال. ابوالقاسم

---

۱ ـ سوره نساء آیه ۹

۲ ـ شیخ‌ابومحمد عبدالله بن یوسف‌بن محمدبن حیویه‌جوینی ملقب برکن الاسلام پدر امام‌الحرمین ابوالمعالی جوینی (۴۱۹ ـ ۴۷۸) از فقها و علمای بزرگ شافعیه درنیشابور بود ودرفقه واصول و تفسیر وحدیث وادب استاد مسلم عصر خویش شمرده میشد ازتألیفاتش کتاب تذکره است در فقه وفاتش در نیشابور بسال ۴۳۸ هجری واقع شده ترجمه حالش در ابن خلکان ج ۱ و طبقات الشافعیة سبکی ج ۳ بتفصیل نوشته شده است.

قشیری این بشنید وهیچ نگفت تا قسمت تمام‌شد آنگاه خادم‌را بخواند و گفت بنگر تا دراین جمع سجاده ملمع که دارد و آنرا حاضر کن چون حاضر کردند یکی را از اهل خبرت و بصارت بخواند و گفت این سجاده را در مزاد بچند بخرند گفت بدیناری گفت اگر یك پاره بودی چند ارزیدی ؟ گفت نیم دینار . آنگاه روی بمحمد جوینی[۱] کرد و گفت : هذالایسمی اضاعة المال[۲].

صاحب مصباح درباره اصل خرقه دری چنین مینویسد: واصل درتمزیق خرقه وقسمت آن برحاضران حدیث است مسند از انس مالك که گفت: « کناًعند رسول‌الله صلی‌الله علیه وسلم اذانزل علیه جبرئیل فقال رسول‌الله ان فقراء امتك یدخلون‌الجنة قبل‌الاغنیاء بنصف یوم وهوخمس مائة عام ففرح رسول الله صلی الله علیه و آله و قال افیکم من ینشدنا فقال بدوی نعم یا رسول‌الله فقال هات فانشد البدوی .

قدلسعت حیة الهوی کبدی | فلاطبیب لهاو لاراق
الا الحبیب الذی شغفت به | فعنده رقیتی و تریاقی

فتواجد رسول‌الله صلی‌الله علیه و سلم و تواجد الاصحاب معه حتی سقط رداؤه عن منکبیه فلما فرغوا آوی کل واحد الی مکانه قال معاویة ابی سفیان ما احسن لعبکم یارسول‌الله فقال مه یا معاویه لیس بکریم من‌لم یهتز عند سماع ذکرالحبیب ثم قسم رداءه صلی‌الله علیه وسلم بین من حاضرهم باربع مائة قطعة .

ودرصحت این‌حدیث اصحاب‌حدیث خلاف کرده‌اند اگرصحت آن محقق‌شود متصوفه‌را درتوجیه صحت سماع‌الحان و حرکت تمزیق ثیاب وقسمت آن برحاضران بهترین متمسکی بود[۳].

ابوالمعالی صاحب قابوسنامه در باب چهل و چهارم ضمن بحث در صفت اهل

---

۱ - مراد ابومحمد است ۲ - مصباح ص ۲۰۱ ۳ - مصباح ص ۲۰۲-۱۹۸

تصوف مینویسد : «پنهان ازقوم خرقه ندرد واگرخرقه بنهند موافقت کند و اگر بردارند همچنین وتا بتواند خرقه کس پاره نکند.»

ودر وقتی که سماع کنند یا خرقه پاره کنند یا سر آشکار کنند با پیر محاذا نکند و چون جامه برتن پاره شود درحال بیرون کند وپیش پیر بنهد[۱].

و بعد در بارهٔ شرط محب چنین آورده‌است : «اما شرط محب آنست که خرقه ایشان را آنچه نصیب او بود حرمت دارد ونپوشد برسرنهد و بر زمین ننهد و بکاری دون بکار نبرد.

واگر بینند که صوفیان خرقه بنهادند وی نیز بنهد واگر چنانکه آن خرقه ازسرعشرت نهاده باشند بدعوتی یا بطعامی باز خرد وبردارد و یك یك را ببوسد و بخداوند باز دهد واگر آن خرقه ازنقار افتاده باشد البته بدان مشغول نشود وبه پیر باز گذارد[۲].»

دراسرارالتوحید بنقل از خواجه امام ابوعلی فارمدی حکایتی آورده است که درضمن او میگوید : «شیخ را بدعوتی میبردند چون بر آن در سرای رسیدند شیخ در رفت وجمع در رفتند. ومن نیز در رفتم در گوشه‌ای بنشستم چنانکه شیخ مرا نمیدید چون بسماع مشغول شدند شیخ را وقت خوش شد و وجدی بر وی ظاهرشد وجامه مجروح کرد. چون از سماع فارغ شدند شیخ جامه بر کشید و پاره کردند شیخ یك آستین با تیریز بهم جدا کرد وآواز داد که یا بوعلی طوسی کجائی آواز ندادم. گفتم شیخ مرا نمی‌داند ونمی‌بیند ومگرازمریدان شیخ کسی‌را بوعلی طوسی نام است، شیخ‌دیگر بار آواز داد هم جواب ندادم جمع گفتند مگرشیخ ترا میگوید برخاستم وپیش شیخ رفتم آستین وتیریز بمن داد و گفت تو ما را همچو این آستین وتیریزی‌جامه بستدم وبوسیدم وپیوسته بخدمت‌شیخ میآمدم وروشنائیها میدیدم[۳].»

۱ - این جملات درصفحه ۳۰۸ و ۳۰۹ بطور پراکنده ذکر واینجا گردآوری شده‌است.

۲ - منتخب قابوسنامه ص ۳۱۱ ۳ - اسرارالتوحید ص ۱۲۹

وسئل ابراهیم المارستانی عن الحرکة عندالسماع فقال بلغنی ان موسی علیه السلام قص فی بنی اسرائیل فمزق واحد منهم قمیصه فاوحی الله تعالی الیه قل له مزق لی قلبك ولاتمزق ثیابك[۱].

در اسرارالتوحید درباره طرح خرقه چنین آمده است: «از دست بشدم چون بهوش آمدم شیخ گفت: چون در دیده بجای خواب آبست ترا چرا خفتی تا از مقصود باز ماندی؟ وبیت جمله بگفت[۲] خلق بیکبار بفریاد آمدند ومن بیهوش واز دست رفته شیخ مرا گفت ترا اینقدر بس باشد حالتها رفت وخرقه‌ها انداختند پدرم خرقه‌ها را بدعوتی بازخرید[۳].»

وهم او آورده است: «اصحاب درخروش آمدند وحالتها پدید آمد وهژده کس احرام گرفتند ولبیك زدند وخرقه‌ها درمیان آمد[۴].»

شیخ الاسلام عمرسهروردی درباره خرق خرقه حدیثی ازحضرت علی علیه السلام میآورد بدین شرح[۵]: «روی عن امیرالمؤمنین علی بن ابی طالب رضی الله عنه انه قال اهدی لرسول الله (صلعم) حلة حریر فارسل بها الی فخرجت فیها فقال لی ما کنت لا کره لنفسی شیأ وارضاه لك فشققها بین النساء خمراً وفی روایة اتیته فقلت ما اصنع بها البسها قال لاولکن اجعلها خمراً بین الفواطم ارادفاطمة بنت اسد وفاطمة بنت رسول الله (صلعم) وفاطمة بنت حمزه وفی هذه الروایة ان الهدیة کانت حلة مکفوفة بحریر وهذا وجه فی السنة لتمزیق الثوب وجعله خرقا.»

---

۱ – رساله قشیریه ص ۱۷۰ ۲ – مراد این رباعی است:

در دیده بجای خواب آبست مرا زیرا که بدیدنت شتابست مرا
گویند بخسب تا بخوابش بینی ای بی‌خبران چه‌جای خوابست مرا

۳ – اسرارالتوحید ص ۶۸ ۴ – اسرار ص ۸۲ ۵ – عوارف المعارف درحاشیه ج ۲ احیاءالعلوم ص ۱۷۰.

۷ ـ پاره‌ای اشارات و رموز راجع بخرقه پوشی و انتقاداتی که بر آن وارد آورده‌اند

برای خرقه سری وهریك از اجزاء آنرا اشاره بحقیقتی دانسته‌اند ، هجویری دراین‌باب مینویسد[1] : «اما اشارات اندر مرقعه‌بسیار گفته‌اند ، شیخ ابومعمراصفاهانی اندرین کتابی ساخته است وعوام متصوف را اندر آن غلوی بسیار است ومراد از این کتاب مارا نقل‌این گفته‌ها نیست که کشف مغلقهاست ازمراد این طریقت ، وبهترین اشارت اندر مرقعه آن است که قب (قبه) مرقعه ازصبر باشد و دو آستین ازخوف و رجا و دو تیریز ازقبض وبسط و کمرازخلاف نفس و گریبان ازصحت یقین وفراویز از اخلاص وازاین نیکوتر آنکه قب ازفناء موأنست ودو آستین ازحفظ وعصمت ودو تیریز ازفقر وصفوت و کمر از اقامت اندر مشاهدت و گریبان از امن اندر حضرت وفراویز از قرار اندر محل وصلت . چون باطن را چنین مرقعه ساختی ظاهر را نیز یکی بباید ساخت و مرا اندرین معنی کتابی است مفرد که نام آن اسرار الخرق والملونات است ونسخه‌آن مرید را باید .»

صاحب طرائق الحقائق در این باره چنین مینویسد[2] : «مراد باین فقر وخرقه نه معنی ظاهری لغوی است بلکه عبارت است از اخذ کردن معنی از صاحب مقام بقدر استعداد واتصاف بصفات وتخلق باخلاق او وچنانکه تقوی را لباسی است فقررا هم لباسی است ... پس مناط در فقر وخرقه معنی و حقیقت اوست و صورت بی‌معنی قالب بی‌روح است .»

انتقاداتی که برخرقه پوشی شده است

ابن جوزی در کتاب تلبیس‌ابلیس که بررد صوفیه نوشته در باره‌لباس‌صوفیان وعیب‌جوئی برخرقه پوشی آنان می‌نویسد صحیح‌است که رسول‌اکرم وعمربن‌خطاب

۱ ـ کشف ص ٦٣   ۲ ـ طرائق ص ١٣٦ .

و اویس قرنی لباس وصله زده می پوشیده‌اند اما قصدشان بی‌اعتنائی بزخارف جهان و کناره گیری از دنیا وبر گزیدن فقر بوده است ووقتی بلباس وصله میزده‌اند که‌این کار لازم میشده و گرنه معنی دیگری برای این کار تصور نمیتوان کرد ولی مقصد صوفیان امروز از پوشیدن خرقه‌های رنگ‌برنگ کسب شهرت وتظاهر بفقروعبادت است ووصله‌هائیکه برلباس میزنند ازجنس خوب وبا رعایت تناسب رنگ و زیبائی دوخت است وحال آنکه عمر با جامه‌ایکه ۱۷ پاره براو دوخته شده بود و یکی از آنها چرمین بود در برابر کشیشان بیت‌المقدس که میخواستند خلیفه مسلمین را به‌بینند ظاهر شد و چون او را بدانسان یافتند بیت‌المقدس را بی‌جنگ باو تسلیم کردند «فقدم علیهم‌وعلیه ثوب مرقع سبع عشرة رقعة بینها رقعة من‌ادیم فلما رءاوه‌ـ الروحانیة والقسوس علی هذه الصفة سلموا بیت‌المقدس الیه من غیرقتال[۱].»

راجع به‌مرقع پوشی عمر در جای دیگر چیزی بنظر اینجانب نرسیده ولی پشمینه پوشی او و دیگر خلفای راشدین امری طبیعی است چه هنوز اسلام رنگ سلطنت بخود نگرفته و مانند دورهٔ امویان و عباسیان تجملات درباری در دستگاه خلافت راه نیافته بودولباس اهالی قاعدةً ازچیزی بود که درخود جزیرةُ العرب تهیه میشد، راجع به‌پشمینه پوشی عمر درتاریخ اسلام هم اشاره‌ای هست که مأخذ او با تلبیس ابلیس یکی است‌بدین شرح[۲]: «اهل بیت‌المقدس بصلح شهررا تسلیم کردند وخلیفه با لشکرهای خود وارد شهرمقدس شد (سال ۱۵) ومردمی که شکوه وتجمل امپراطور بیزانس را دیده بودند اینک اعرابی‌ی میدیدند بر شتری سوار و جامه‌یی از پشم شتر برتن.»

و در بارهٔ اینکه رسول اکرم ویاران او مرقعه برتن میکرده‌اند، ابن جوزی[۳]

۱ و ۳ – تلبیس ابلیس ص ۱۸۷–۱۸۶ ۲ – تاریخ اسلام ص ۱۲۹

مینویسد: «ان النبی صلی الله علیه وسلم کان یرقع ثوبه وانه قال لعائشة رضی الله عنها لاتخلعی ثوباً حتی ترقعیه وان عمر بن الخطاب رضی الله عنه کان فی ثوبه رقاع وان اویسا القرنی کان یلتقط الرقاع من المزامل فیغسلها فی الفرات ثم یخیطها فیلبسها.»

اما این انتقادات را خود پیشوایان صوفیه نیز بر صوفی نمایان داشته و کسانیکه لباس را اساس کار و وسیله دکانداری و اشتهار قرار داده بوده‌اند صوفی نشمرده‌اند چنانکه هجویری در کتاب خود می‌نویسد: «اگرا کنون بعضی از اهل زمانه را مراد اندر لبس مرقعات و خرق، جاه وجمال خلق است و یا بدل موافق ظاهر نیستند روا باشد که اندر لشکر مبارزیکی باشد ودر جمله طوایف محقق اندك باشد، اما جمله را نسبت بدیشان کنند هر گاه که بیك چیز شان با ایشان مماثلت بود از احکام لقوله عم من تشبه بقوم فهو منهم.

هم او پس از ذکر صوفی نمایان می‌نویسد: «واندر این زمانه این گروه بیشترند پس بر تو بادا که هرچه از آن تو نگردد تو قصد آن نکنی که اگر هزار سال تو بقبول طریقت بگوئی چنان نباشد که یك لحظه طریقت ترا قبول کند که این کار بخرقه نیست بحرقه است چون کسی با طریقت آشنا بود ورا قبا چون عبا بود وچون کسی بیگانه بود مرقعه وی رقعهٔ ادبار بود و منشور شقاوت یوم النشور چنانکه آن پیر بزرگ را گفتند: لم لا تلبس المرقعة قال من النفاق ان تلبس لباس الفتیان ولاتدخل فی حمل اثقال الفتوة چرا مرقعه نپوشی گفت از نفاق بود که لباس جوانمردان بپوشی و اندر تحت ثقل معاملت جوانمردان درنیائی با ترک حمل جوانمردی منافقی باشد پس اگر این لباس از برای آن است که تا خداوند ترا بشناسد که تو خاص اوئی او بی لباس بشناسد واگر از بهر آن است که بخلق نمائی که من از اویم اگر هستی ریا واگر نیستی نفاق ....

ومشایخ این قصه مر مریدانرا حلیت و زینت بمرقعات بفرمودند و خود نیز بکردند تا اندر میان خلق علامت شوند وجملهٔ خلق پاسبان ایشان گردند اگر یك قدم برخلاف نهند همه زبان ملامت درایشان دراز کنند واگرخواهند که اندر آن جامه معصیت کنند ازشرم خلق نتوانند کرد[۱]. »

ابونصرسراج نزدیك بدین مضمون چنین آورده‌است[۲]: «حکی عن ابی‌سلیمان الدارانی رحمةالله تعالی انه قال یلبس احدکم عباءة ثبلثة دراهم وشهوته فی‌قلبه‌خمسة دراهم فمایستحی ان تجاوز شهوته لباسه.»

و همین مطلب را ابن جوزی بچند واسطه از ابوسلیمان چنین نقل میکند[۳]: «یلبس احدهم عباءة ثبلاثة دراهم ونصف وشهوته فی قلبه بخمسة دراهم. اما یستحی ان یجاوز شهوته لباسه ولوستر زهده بثوبین ابیضین من ابصار الناس کان اسلم له.»

حجة‌الاسلام غزالی در کتاب احیاءالعلوم در جزء انواع مغروران و فریفته شدگان مستصوفه(صوفی نمایان) را نیز نام میبرد ودربارهٔلباس آنان چنین‌مینویسد[٤]: «وفرقةاخری زادت علی هولاء الغرور اذشق علیها الاقتداء بهم فی بذاذه الثیاب والرضی بالدون فارادت ان تتظاهر بالتصوف ولم تجد بداً من التزیی بزیهم فترکوا الحریر والابریسم وطلبوا المرقعات النفیسة والفوط الرقیقه والسجادات المصبوغة ولبسوامن الثیاب ماهوا رفع قیمة من الحریر والابریسم وظن احدهم مع ذلك ان متصوف بمجرد لون الثوب و کونه مرقعا ونسی انهم انما لونوا الثیاب لئلا یطول علیهم غسلها کل ساعة لازالة الوسخ وانما لبسوا المرقعات اذ کانت ثیابهم مخرقة فکانوا یرقعونها ولا-یلبسون الجدید فا ما تقطیع الفوط الرفیعه قطعة قطعة و خیاطة المرقعات منها فمن

---

۱ - کشف ص ۵۳-۵۱ ۲ - اللمع ص ۱۸۷ ۳ - تلبیس ابلیس ص ۱۹۶
٤ - احیاءالعلوم ج ۳ ص ٤۱ چاپ سنگی تهران.

این یشبه ما اعتادوه فهولا اظهرحماقة من کافة المعزورین فانهم یتنعمون بنفیس‌الثیاب ولذیذ الاطعمة ویطلبون رغدالعیش و یأکلون اموال السلاطین ولایجتنبون المعاصی الظاهره فضلا عن‌الباطنة وهم مع‌ذلك یظنون بانفسهم الخیر وشرهؤلاءِ مما یتعدی الی الخلق اذیهلك من یقتدی بهم ومن لایقتدی بهم تفسد عقیدته فی اهل‌التصوف کافة ویظن ان جمیعهم کانوا من جنسه فیطول اللسان فی‌الصادقین منهم و کل ذلك من شوم المتشبهین وشرهم.»

آنگاه این متصوفان را که ازحقیقت بمجاز واز باطن بظاهر گرائیده وقانع شده‌اند به‌پیرزنی تشبیه میکند که بلباس مبارزان درآید وچون آنان رجز خواندن گیرد و روز واقعه بشناسندش و لباس مردان از تنش فرو گیرند ، شاید هم سعدی بخصوص دربیت آخر بگفتهٔ غزالی نظر داشته است آنجا که گوید[1] :

صورت حال عارفان دلق است	این‌قدربس که روی در خلق است
درعمل کوش‌وهرچه‌خواهی پوش	تاج بر سر نه و علم بر دوش
ترك دنیا و شهوت است وهوس	پارسائی نه ترك جامه و بس
در کژاکند مرد باید بود	بر مخنث سلاح جنگ چه سود

و عطار در تذکرة الاولیاء هم در این باب گوید[2]:

نقل است که روزی وقتش خوش شده بود ببازار برآمد و مرقعی بخرید بدانگی ونیم و کلاهی به‌نیم‌دانگ ودربازار نعره میزد که من یشتری صوفیاً بدانقین کیست که صوفی بخرد بدو دانگ.

ابونصرسراج نیز خرقه پوشی بی‌ریا را توصیه میکند وبربالای صوفی صافی هیچ تشریفی را کوتاه نمیداند : «وآداب الفقراء فی اللباس ان یکونوا مع‌الوقت اذا

۱ - باب دوم گلستان ازکلیات سعدی چاپ فروغی ص ٤۲ ۲ - ذکرابوبکرشبلی ج۲ ص۳۲

وجدوا الصوف اواللبدا والمرقعه لبسوا واذا وجدوا غير ذلك لبسوا والفقير الصادق ایش مالبس یحسن علیه ویکون علیه فی جمیع مایلبس الجلالة والمهابة ولایتکلف ولایختار واذاکان علیه فضل یواسی من لیس معه ویؤثر علی نفسه اخوانه باسقاط رویة الایثار ویکون الخلقان احب الیه من الجدید ویتبرم بالثیاب الکثیرة الجید ویضن بالخریقات الخلق القلیلة ویتکلف للنظافة والطهارة[1].»

صاحب کشف‌المحجوب هم خرقه‌پوشی‌را شرط اصلی نمیداند وبا ابونصرسراج دراین باره هم عقیده است چنانکه گوید[2]: «گروهی اندر هست و نیست لباس تکلف نکرده‌اند اگر خداوندشان عبائی داده است پوشیده‌اند و اگر قبائی داده است هم پوشیده‌اند واگر برهنه داشته است هم ببوده‌اند و من که علی بن عثمان الجلائی ام وفقنی‌الله این طریقه را پسندیده‌ام واندر اسفار خود همین کرده‌ام.»

شهید اول ابوعبدالله محمد المکی نیز در کتاب وقف خود خرقه‌پوشی‌راشرط صوفی‌بودن نمیداند ومینویسد: «والصوفیه المشتغلون بالعبادة والمعرضون عن‌الدنیا والاقرب اشتراط الفقر والعدالة فیهم لتحقق المعنی‌المقتضی للفضیلة واولی منه‌اشتراط ان‌لایخرجوا عن‌الشریعة‌الحقه وفی‌اشتراط ترک الخرقة تردد ویتحمل استثناءالتوریق والخیاطة ومایمکن فعلها فی‌الرباط ولایشترط سکنی‌الرباط ولالبس‌الخرقة من شیخ ولازی مخصوص[3].»

قریب بدین‌مضمون‌است آنچه سعدی فرماید[4]: «خرقهٔ درویشان جامهٔ رضاست هر که دراین کسوت تحمل بی مرادی نکند مدعی است وخرقه بر وی حرام.»

هم از سعدی است: «طریق درویشان ذکراست وشکر، خدمت و طاعت، ایثار

۱ - اللمع ص ۱۸۹-۱۸۸ ۲ - کشف ص ۵۸ ۳ - بنقل‌طرائق‌الحقایق‌ص۵۶

۴ - گلستان باب ۲ ص ۵۹ ازکلیات فروغی

وقناعت وتوحید وتوکل وتسلیم وتحمل هر که بدین صفتها موصوف درویش است اگرچه در قباست اما هرزه گردی بی‌نماز هوا پرست هوس باز که روزها بشب آرد در بند شهوت وشبها بروز آرد درخواب غفلت وبخورد هرچه درمیان آید وبگوید آنچه برزبان آید رند است وگرچه درعباست[۱].»

شیخ عطار چنین آورده: «نقل است که جنید جامه برسم علماء پوشیدی اصحاب گفتند ای پیر طریقت چه باشد اگربرای خاطراصحاب مرقع در پوشی گفت اگربدانمی که بمرقع کاری بر آمدی از آهن وآتش لباس سازمی ودرپوشمی ولکن بهرساعت درباطن ما ندا میکنند که **لیس الاعتبار بالخرقة انما الاعتبار بالحرقة**[۲].»

عبدالرحمن بن خلدون مغربی درمبحث تصوف پس از بیان مقام قطب وابدال نزدصوفیه چنین مینویسد: «حتی انهم مما اسند والباس خرقة التصوف لیجعلوه اصلا لطریقتهم وتخلیهم رفعوه الی علی رضی‌الله عنه.» وبعد این قول‌را نمی‌پذیرد ومینویسد که علی بلباس یا صفت خاص در بین صحابه اختصاص نداشت[۳].

حافظ صفاتی بخرقه‌داده وترکیباتی ازاین رهگذرپدیدآورده‌است که شایسته کمال دقت وعنایت است وذیلا شماره آن غزلها بدست داده میشود:

خرقهٔ آلوده	در	۲ مورد	غزلهای شماره ۵-۴	
خرقهٔ ازرق	در	۱ مورد	غزل	شماره ۲۸۵
خرقهٔ پرهیز	در	۱ مورد	غزل	شماره ۲۶۶
خرقهٔ پشمین	در	۲ مورد	غزلهای شماره ۱۵۳-۱	
خرقهٔ پشمینه	در	۳ مورد	غزلهای شماره ۴۴۷-۴۰۷-۳۶۶	

۱ - گلستان باب ۲ ص ۶۲ ازکلیات سعدی چاپ فروغی ۲ - تذکرة‌الاولیاء ص۴۳

۳ - مقدمهٔ ابن خلدون ص ۲۳۲ چاپ مصر.

خرقهٔ تقوی در ۱ مورد غزل شماره ۳۳۱

خرقهٔ زهد در ۲ مورد غزلهای شماره ۴۱۱ـ۱۷

خرقهٔ سالوس در ۳ مورد غزلهای شماره ۳۷۵ـ۲۱ـ۲

خرقهٔ می‌آلود در ۲ مورد غزلهای شماره ۵ـ٤

در دو مورد دیگر نیز حافظ ازخرقه بجامهٔ زرق (غزل ٦٦) و پشمینهٔ آلوده (غزل ۳۷۳) تعبیر کرده است[۱].

خرقه‌پوشی من از غایت دینداری نیست پرده‌ای بر سر صد عیب نهان می‌پوشم

۲۳٤ـ۳٤۰

دلق ـ جامهٔ پشمینهٔ صوفیان

دلق بمعنی جامهٔ خشن پوستین یا پشمین صوفیان است. این کلمه با آنکه در آثار صوفیه بسیار بکار رفته است در لغت ریشه درستی ندارد بعضی آنرا مأخوذ از دلق (بروزن شفق) میدانند[۲] که معرب دله فارسی و بمعنی قاقم است باین تقریب که ازپوست لطیف وزیبای آن جامه می‌دوخته‌اند یا بآن مناسبت که ازجامهٔ پشمینه درویشان نیز پشمها آویخته است[۳].

در هرحال دلق بجای وبمعنی خرقه و مرادف با آن بکار رفته است[٤] چنانکه حافظ گوید:

داشتم دلقی وصد عیب مرا می‌پوشید خرقه‌رهن می‌ومطرب‌شد وزنار بماند

۱۲۱ـ۱۷۸

دلق نیز غالباً چون خرقه از بهم دوختن پاره‌ئی چند فراهم می‌آمده است

---

۱ ـ دلق جداگانه شرح داده شده است ۲ ـ فرهنگ نفیسی ص ۱۵۲۹ والمنجد ص ۲۲۰ چاپ دوازدهم ۳ـ برهان قاطع ص۸۷۵ ٤ـ برای اطلاع ازسایرخصوصیات و کیفیات‌رجوع شود بمبحث خرقه.

ودلق مرقع باین اعتبار است چه رقعه درعربی بمعنی پاره است :

من این دلق مرقع را بخواهم سوختن روزی — که پیر می‌فروشانش بجامی برنمی گیرد

۱۴۹-۱۰۱

بیفشان زلف وصوفی را بپا بازی ورقص آور — که ازهر رقعهٔ دلقش هزاران بت بیفشانی

۴۷۴-۳۳۶

اگراین جامه رنگارنگ بوده است بآن دلق ملمع می گفته‌اند که درحقیقت میتوان آنرا مرادف مرقع دانست زیرا وصله‌ها وپاره‌ها رنگهای مختلف داشته‌است پس باعتبار خود وصله‌ها مرقع وباعتبار رنگ آنها ملمع می‌نامیده‌اند.

سودی نیز درشرح بیت ذیل از حافظ میگوید که مقصود از دلق ملمع همان دلق مرقع است که ازچندین پاره مختلف فراهم آمده :

ای که در دلق ملمع طلبی نقد حضور — چشم سری عجب از بی‌خبران میداری

۴۵۰-۳۱۴

دوجای دیگر نیز حافظ از دلق ملمع نام برده است :

گرچه بادلق ملمع می گلگون عیب‌است — مکنم عیب کز و رنگ و ریا می‌شویم

۳۸۰-۲۶۲

بزیر دلق ملمع کمندها دارند — دراز دستی این کوته آستینان بین

۴۰۳-۲۷۸

ترکیبات ذیل در اشعار حافظ برای دلق استعمال شده است :

دلق ازرق فام :

ساغر می بر کفم نه تا ز بر — بر کشم این دلق ازرق‌فام را

۸-۷

دلق ریائی :

چاک خواهم زدن این دلق ریائی چکنم روح را صحبت ناجنس عذابی است الیم

۲۵۳-۳۶۷

دلق بسطامی :

سوی رندان قلندر بره آورد سفر دلق بسطامی و سجادهٔ طامات بریم

۲۵۷-۳۷۳

دلق ریا :

نذر و فتوح صومعه در وجه می‌نهیم دلق ریا بآب خرابات بر کشیم

۲۵۹-۳۷۵

دلق زرق :

گفتم بدلق زرق بپوشم نشان عشق غماز بود اشك و عیان کرد راز من

۲۷۶-۴۰۰

دلق آلوده :

بوی یکرنگی ازاین نقش نمی آید خیز دلق آلوده صوفی بمی ناب بشوی

۳۴۴-۴۸۵

راهرو ـ صوفی سالک

رجوع شود به **سالک** و همچنین ببحث سیاحت در شرح اصطلاح **صوفی**.
سهروردی می‌نویسد[۱]: «ازهرطرف که روی اگر راهروی راه بری» حافظ فرماید:
ای بی‌خبربکوش که صاحب خبرشوی تا راهرو نباشی کی راهبر شوی

۳۴۶-۴۸۷

رقص ـ پایکوبی از غلبهٔ وجد

رقص لغتی است مشهور وذکر آن دراینجا از آن جهت نیست که این کلمه

۱ - عقل سرخ ص ۱۱

جزء نوادر لغات یا ازالفاظ خاص صوفیان است بلکه بدان منظور است که علاقه‌مند تتبع در مصطلحات صوفیه از عقاید این گروه نسبت برقص که در دیوان حافظ هم آمده بی‌خبر نماند.

رقص در لغت بمعنی پای بازی وپایکوبی وحرکاتی است که باآهنگ ساز یا غیر آن ازکسی سرزند.

بعقیده صوفیه رقص نشان نهایت درجهٔ وجد است که چون صوفی بوجد آید شوق وشور بر اعضاء وجوارح او اثر کند وپاکوبان ودست افشان درمحبت حق غرق وازخود بیخود گردد.

هجویری درباب رقص چنین می‌نویسد[1]: «بدانکه ازشریعت وطریقت مررقص را هیچ اصلی نیست ازآنچه آن لهو بود و هرائر که اهل حشو اندر آن بیارند آن همه باطل بود و چون حرکات وجدی و معاملات اهل تواجد بدان مانند بودست گروهی از اهل هزل بدان تقلید کرده‌اند واندرآن غالی شده وازآن مذهبی‌ساخته ومن دیدم ازعوام گروهی می‌پنداشتند که مذهب تصوف جز این نیست آن بر دست گرفتند وگروهی اصل آنرا منکرشدند و در جمله پای بازی‌ها شرعاً و عقلا زشت باشد از اجهل مردمان ومحال بود که افضل مردمان آن کنند اما چون‌خفتی مردل را پدیدارآمد وخفقانی بر سر سلطان شود وقت قوت گیرد حال اضطراب خود پیدا کند ترتیب ورسوم برخیزد آن اضطراب که پدیدار آید نه رقص باشد ونه پای‌بازی ونه طبع پروردن، که جان گداختن بود وسخت دور افتد آن کس ازطریق‌صواب که‌آنرا رقص خواند و دورتر آنکس که حالتی‌را که ازحق بی‌اختیار وی نیاید وی بحرکت آنرا بخود کشد وحالت حق نام کند، آن‌حالت که وارد حق‌است چیزیست که بنطق بیان نتوان کرد **من لم یذق لایدری**».

۱ - کشف ص ٥٤٢-٥٤١.

شیخ بوعبدالله باکو بروجه اعتراض ازشیخ ابوسعید ابی الخیر سئوالاتی میکند ازجمله دربارهٔ رقص جوانان درسماع چنین می‌پرسد : «... ودیگر جوانانرا درسماع در رقص کردن اجازت میدهی» پس شیخ به یکایك سئوالات پاسخ میدهد ودرجواب باین سئوال چنین میگوید : «.. وحدیث رقص جوانان در سماع ، اما جوانانرا نفس از هوی خالی نباشد و ایشانرا هوای نفس غالب باشد و هوی برهمه اعضاء غلبه کند اگردست برهم زنند هوای دستشان بریزد واگرپای بردارند هوای پایشان کم شود چون بدینطریق هوا ازاعضاء ایشان نقصان گیرد از دیگر کبایرخویشتن نگاه توانند داشتن ، چون هواها جمع شود والعیاذ بالله در کبیره مانند آن آتش هوا در سماع ریزد اولیتر که بچیزی دیگر ریزد[۱].»

هم در اسرارالتوحید (ص ۲۴۰) حکایتی‌است که‌وسعت نظرصوفیان وبی‌توجهی زنان را بظواهر می‌نمایاند بدین شرح : « هم در این وقت که شیخ بقاین بود امامی بود آنجا مردی بزرگ واورا محمد قاینی گفتندی پیوسته پیش شیخ آمدی و بدعوتها با شیخ بهم بودی. روزی شیخ را بدعوتی بردند و او در خدمت شیخ بود وسماع میکردند ورقص میکردند ، آواز نماز برآمد ، امام محمد گفت نماز ، نماز ، شیخ گفت ما درنمازیم ورقص‌میکرد او ازمیان جمع بیرون آمد ونماز بگزارد آنگه پیش جمع آمد. چون ازسماع فارغ شدند شیخ روی بجمع کرد و گفت ازآنجاکی آفتاب برآید تا بدانجاکی فرو رود برهیچ آدمی نیفتد بزرگوارتر وفاضل‌تر ازین مرد ، اما سر مویی بازین حدیث کار ندارد .»

غزالی دربارهٔ رقص از سر وجد از علی بن ابیطالب نیز نام برده است[۲] :

قدروی عن جماعة من الصحابة رضی الله عنهم انهم حجلوا لماورد علیهم

---

۱ - اسرارالتوحید ص ۲۲۳ همچنین حکایت جالبی راجع برقص است در ص ۲۳۶ و هم در ص ۲۴۲   ۲ - احیاء علوم‌الدین ج ۲ ص ۲۰۹ .

سرور اوجب ذلك وذلك فی قصة ابنة حمزة لما اختصم فيها علی بن ابی طالب واخوه جعفروزيدبن حارثه رضی‌الله عنهم فتشاحوا فی تربيتها فقال صلی‌الله عليه وسلم لعلی انت منی وانا منك فحجل علی وقال لجعفر اشبهت خلقی و خلقی فحجل وراء حجل علی وقال لزيد انت اخونا ومولانا فحجل زيد وراء حجل جعفروالحجل هوالرقص.»

شيخ عطار در ذكر مالك دينار چنين آورده است[1]: «گفت در توريت است ومن خوانده‌ام كه حق تعالی ميگويد: **شوقناكم فلم تشتاقوا زمرناكم فلم ترقصوا** شوق آوردم شما مشتاق نگشتيد سماع كردم شما رقص نكرديد.»

ودر ذكر ابوالحسين نوری (ج ۲ ص ۳۹) مينويسد: نقل است كه چون غلام خليل بدشمنی اين طايفه برخاست وپيش خليفه گفت كه جماعتی پديد آمده‌اند كه سرود ميگويند ورقص ميكنند و كفريات ميگويند وهمه روزه تماشا ميكنند ودر سردابها می‌روند پنهان وسخن‌ميگويند، اين قومی‌اند از زنادقه، اميرالمؤمنين فرمان دهد بكشتن ايشان مذهب زنادقه متلاشی شود كه سرهمه اين گروهند ... خليفه در حال فرمود تاايشانراحاضر كردند وايشان‌ابوحمزه وارقام وشبلی ونوری‌وجنيدبودند.

شيخ‌الاسلام سهروردی نيز رقص را اگر از روی حسن نيت باشد نوعی عبادت می شمارد[2].

«وقد يرقص بعض‌الصادقين بايقاع و وزن من غيراظهار وجد و حال ووجد نيته فی ذلك انه ربما يوافق بعض‌الفقراء فی‌الحركة فيتحرك بحركة موزونة غيرمدع بها حالاووجداً يجعل حركته فی طرف الباطل لانها وان لم تكن محرمة فی حكم الشرع ولكنها غيرمحللة بحكم‌الحال لافيهامن‌اللهوفتصير حركاته و رقصه من قبيل المباحات التی تجری عليه‌من‌الضحك والمداعبة الاهل والولد ويدخل ذلك فی باب الترويح القلب.

۱ - تذكرة الاولياء ج ۱ ص ۴۱ ۲ - عوارف المعارف ج۲ ص ۱۱۷-۱۱۶

وربما صار ذلك عبادة بحسن النية اذانوی به‌استجمام النفس.»

عزالدین‌محمود کاشانی پس‌ازذکرمطالبی‌دربارهٔ وجد وتواجد چنین‌مینویسد: رقص اگرچه درشرع ازقبیل مباحات است ولکن بنسبت با اهل حقایق وارباب جد باطل است، اگرچه هرباطل که برطلب حق معاون بود عین عبادت باشد. نقل است از ابوالدرداء[1] انی‌لاستجم بشیئی من‌الباطل‌لیکون ذلك عوناً علی‌الحق پس بحقیقت آن باطل حقی بود در کسوت باطل[2].

حافظ فرماید[3]:

چون صوفیان بحالت ورقصند مقتدا — ما نیز هم بشعبده دستی براوریم

۳۷۲-۲۵۷

زهد - کناره‌گیری از دنیا

زهد یکی از مقاماتی است که سالك باید آنرا طی کند زیرا در تصوف باید ازرنگ تعلق آزاد بود وبخاطروصول بحق ازجهان وهرچه در او هست گذشت واین مرحله زهد کامل است که خاص منتهیان است چه‌زهد مبتدیان خالی بودن دست ودل از مال ومحبت دنیاست وزهد متوسطان ترك لذات نفس است وزهد واصلان، چهار تکبیر زدن است یکسره برهرچه که هست‌ونزدیك است باین‌مقوله آنچه‌احمد حنبل در باره زهد میگوید: «الزهد علی ثلاثة اوجه ترك الحرام و هوزهد العوام

۱ - ابوالدرداء انصاری درنام خود وپدرش اختلاف بسیار است مشهور اورا عویمربن‌زید یا عامربن زید انصاری نوشته‌اند. در عهد صحابه میزیست و بمعاویه تقرب داشت بنوشتهٔ الاصابه معاویه او را درزمان خلافت عمر بقضای دمشق نصب کرد وابن‌جوزی مینویسد که عمر خود او را متولی قضاء دمشق کرد وفات اوعلی المشهور در عهد خلافت عثمان بسال ۳۲ و بقولی ۳۱ هجری واقع شد درکتب اهل سنت اورا درجزء صحابهٔ عالیمقام ثبت‌کرده و در کتب شیعه مطاعنی در بارهٔ وی نقل‌کرده‌اند. برای ترجمه حالش رجوع شود بصفة‌الصفوة ج ۱ و یافعی جلد ۱ والاصابة ج ۵ ذیل مصباح ص ۱۹۷

۲ - مصباح ص ۱۹۷

۳ - ایضاً درغزلهای شماره ۴-۱۵۳-۱۸۵-۲۵۷.

والثانی ترك الفضول من الحلال و هو زهد الخواص والثالث ترك مایشغل العبد عن الله تعالی وهوزهدالعارفین» رسالهٔ قشیریه ص٦٢ .

بنابراین زهدی که بمعنی کناره گیری‌از خلق‌واشتغال باعمال ظاهری شرع با رعونت و تقشف و بی عشق و حال باشد از نظر صوفیه مطلوب نیست و آنرا نشانهٔ ظاهر پرستی وبی‌خبری ازحقیقت میدانند آن سان که حافظ گوید :

زاهد ظاهرپرست ازحال ما آگاه نیست　　درحق ماهرچه گوید جای‌هیچ اکراه‌نیست

٧١-٥٠

زیرا صوفی دنیا را بچیزی نمی‌شمارد تا برای کناره‌جوئی از آن وزنی قائل شود چنانکه شبلی گفت : **الزهد غفلة لان الدنیا لاشیئی والزهد فی‌لاشیئی غفلة**

و یحیی‌بن معاذ گوید :

الدنیاکالعروس ومن‌یطلبها ماشطتها والزاهد فیهایسخم‌وجهها وینتف شعرها ویخرق ثوبها والعارف مشتغل بالله لایلتفت الیها[١].

در شرح تعرف نیز از قول علی بن ابیطالب چنین آمده است : **سئل علی بن ابیطالب رضی الله عنه‌عن‌الزهد فقال‌هوان‌لایبالی من‌اکل‌الدنیا من‌کافراومؤمن** میگوید زهد آنست که باك ندارد از آنکه دنیا را هر که خورد از مؤمن و یا کافر وعلی مرتضی کرم‌الله وجهه این معنی را از سر وقت خویش گفت که چون او را و فاطمه و حسن وحسین و خادمه ایشانرا ازطعام مقدار بدی و افزون نبود ایشان بهم نیازمند بودند گاه مؤمن را برخویشتن اختیار کردند و گاه کافررا تا حق بر ایشان ثنا کرد و گفت : **یطعمون‌الطعام علی حبه مسکیناً ویتیماً واسیراً** واگر ترك دنیا درحق کافرزهد نبودی به‌ثنای حق مستوجب نگشتندی .

---

١ - اللمع ص ٤٧ .

شبلی را از زهد پرسیدند گفت زهد بحقیقت خود هیچ‌چیز نیست یا زهد در چیزی آرد که اورا نیست در او خود زهد نباشد، یا زهد آرد در چیزیکه اوراست وچگونه زهد آرد که با اوست ونزدیك‌اوست، نماند مگرسررا برآوردن نفس ولاف زدن وجوانمردی کردن وبا خلق مواسات کردن[۱].

سری سقطی درتعریف زهد می گوید: **الزهدترك حظوظ النفس من جمیع مافی الدنیا**[۲].

ابومحمد رویم گوید: زهد حقیر داشتن دنیاست وآثاراو از دل ستردن[۳]. زهد سه حرف است زا وها ودال؛ زا ترك زینت است وها ترك هوی ودال ترك دنیا[۴].

صاحب مصباح الهدایه درفصل زهد مینویسد: «بدآنك زهد ازجمله مقامات سنیه ومراتب علیه است چنانك در خبرست **من اعطی الزهد فی الدنیا فقد اوتی خیراً کثیراً** ومراد اززهدصرف رغبت است ازمتاع دنیا واعراض قلب از اعراض آن... وزهد نتیجه حکمت از آن جهة است که حکیم کسی را گویند که بنای کارها بر اساس محکم نهد وشك نیست که زاهد بجهت اعراض ازدنیای فانی ورغبت درآخرت باقی بنای کارخود برقاعدهٔ محکم نهاده است ودرخبراست **انماالحکیم هوالزاهد فی الدنیا**[۵].

در صدر اسلام هشت تن بزهد مشهورند که آنها را زهاد ثمانیة می گویند:
۱ ـ ربیع بن خیثم ۲ ـ هرم‌بن حیان ۳ ـ اویس قرنی ۴ ـ عامربن عبدقیس ۵ ـ ابومسلم خولانی ۶ ـ مسروق‌بن اجدع ۷ ـ حسن بصری ۸ ـ اسودبن‌برید و بعضی بجای اسود، جریر بن عبدالله بجلی را ذکر کرده‌اند. مطابق عقیده شیعه

---

۱ ـ شرح تعرف ج۳ ص ۱۱۲-۱۱۱ ۲ ـ عوارف‌المعارف ج ٤ ص ۲۳٤ مصباح ص ۳۷٤ ۳ ـ تذکرة ج ۲ ص ٥٤ ٤ ـ تذکرة ذکر ابوبکر وراق ج ۲ ص ۸۶
٥ ـ مصباح ص ۳۷٤-۳۷۳.

چهار نفر اول از اصحاب حضرت امیرالمؤمنین علیه‌السلام و از زهاد و انقیاء حقیقی و چهار نفر دیگر بر باطل بودند[1].

پاره‌ای از صوفیان از زهد بخوبی یاد نکرده‌اند زیرا چنانکه گذشت این گروه عمل قلبی وصفای باطن وعشق بحق وپرداختن بخدا را مربوط بعمل جوارح و اعضاء نمیدانند (رجوع شود به: تطور معنوی و مصداق لفظ صوفی تا قرن هشتم دراین کتاب). بنابراین تنفر وطعنه صوفیه متوجه زهاد حقیقی نیست بلکه معطوف بآنهاست که زهد را دکانی برای خویش ساخته و بآزار صوفیان و تحریك مردم بمخالفت باآنان برخاسته بودند. وشاید از اینجاست که عبدالله مغربی می گوید[2]: «درویشی که از دنیا احتراز کرده باشد اگرچه هیچ عمل از اعمال فضائل نمیکند یك ذره از او فاضل‌تر از متعبدان مجتهد.»

شیخ ابوالحسن خرقانی راست: اندکی تعظیم به ازبسیاری علم وعبادت وزهد[3].

ابوبکر واسطی دراین‌زمینه میگوید: عمل بحرکات دل‌شریف‌تراست از عمل بحرکات‌جوارح که اگرفعل‌را بنزدیك حق قیمتی‌بودی چهل‌سال پیغمبرعلیه‌السلام خالی نماندی از آن، نگویم عمل مکن لیکن تو با عمل مباش[4].

حافظ غالباً بزهد ریائی اشاره کرده است ازجمله:

حافظ مکن ملامت رندان که در ازل | ما را خدا ز زهد ریا بی نیاز کرد
۹۱-۱۳۳

ز خانقاه بمیخانه میرود حافظ | مگر ز مستی زهد ریا بهوش آمد
۱۱۹-۱۷۵

---

۱ - هدیة‌الاحباب بنقل مصباح ص ۸۷ ۲ - تذکرة الاولیاء ج ۲ ص ۹۵
۳ - تذکرة ج ۲ ص ۱۸۲ ۴ - ایضاً ص ۲۱۹.

می صوفی افکن کجا می فروشند   که در تابم از دست زهد ریائی

۳۵۱-۴۹۲

سالک روندهٔ راه حق

سالك درلغت بمعنی رفتار کننده وطی کننده راه است و در اصطلاح صوفیه بآن صوفی اطلاق میشود که ازخود بجانب حق گام برمیدارد وطالب تقرب پیشگاه اله است و در طی این طریق از مشکلات باکی ندارد و با نور هدایت پیش میرود آنچنانکه حافظ میفرماید:

سالك از نورهدایت ببرد راه بدوست   که بجائی نرسد گر بضلالت برود

۱۵۰-۲۲۲

سالك ابتدا طالب است وطلب نتیجه احساس نقص وتنبه ومیل بکمال است[۱] که پس از یافتن پیری ومرید شدن در پرتو راهنمائی او سیر کمالی میسر می‌شود وطالب مرید، سالك جازم ومجذوب میگردد.

بنابراین طلب آغاز سیر بسوی کمال ومبداء نجات وجاذب عنایت حق است که اظهار درد سبب توجه طبیب است.

طبیب‌عشق‌مسیحادم است ومشفق لیک   چو درد در تو نبیند کرا دوا بکند[۲]

مولوی در موارد متعدد راجع بطلب سخن گفته از جمله[۳]:

تو بهر حالی که باشی میطلب   آب میجو دائماً ای خشك لب
کان لب خشکت گواهی میدهد   کو باخر بر سر منبع رسد
خشکی لب هست پیغامی ز آب   که بمات آرد یقین این اضطراب

۱ - تاریخ تصوف ص ۲۱۹   ۲ - دیوان حافظ ۱۸۷-۱۲۶   ۳ - دفتر سوم مثنوی چاپ نیکلسن ص ۸۲-۸۱.

کاین طلبکاری مبارك جنبشی است — این طلب درراه حق مانع کشی است
این طلب مفتاح مطلوبات تست — این سپاه و نصرت رایات تست
این طلب همچون مبشر در صباح — میزند نعره که میآید صباح
گر یکی موری سلیمانی بجست — منگر اندر جستن او سست سست
هر چه داری تو زمال و پیشه‌یی — نی طلب بود اول و اندیشه‌یی

ابن العربی مینویسد: سالك آن کسی است که علم او بدرجهٔ عین الیقین رسیده است.

غزالی برای سالك دو علامت تعیین میکند بدین شرح[1]: «اعلم ان سالك سبیل الله تعالی قلیل والمدعی فیه کثیر. ونحن نعرفك علامتین تجعلها امام عینیك وتعتبر بها نفسك وغیرك: فالعلامة الاولی ان یکون جمیع افعاله الاختیاریة موزونة بمیزان الشرع موقوفة علی حد توفیقاته ایراداً واصداراً واقداماً واحجاماً اذ لا یمکن سلوك هذا السبیل الابعد التلبس بمکارم الشریعة کلها و لا یمکن ذلك الابعد تهذیب الاخلاق.

العلامة الثانیة ـ ان یکون حاضر القلب مع الله فی کل حال حضوراً ضروریاً غیر متکلف بل حضوراً یعظم تلذذه وان یکون الحضور انکسارا و ضراعة و خضوعاً لما انکشف عنده من جلال الله وبهائه.»

میر سید شریف جرجانی مینویسد: سالك کسی است که نه بقوهٔ علم بلکه با نیروی حال بسیر درمقامات بپردازد **السالك هو الذی مشی علی المقامات بحاله لا بعلمه و تصوره فکان العلم الحاصل له عیناً یأبی من ورود الشبهة المضلة له**[2].

صاحب مفاتیح الاعجاز سالك را بدینگونه توصیف میکند[3]: «بدانکه تفکر و

---

۱ ـ میزان العمل ص ۱۵۸-۱۵۶ ۲ ـ تعریفات ص ۷۸ ۳ ـ ص ۱۲-۱۱

رفتن وسیروسلوك که سالکان عارف موحد میگویند سیر کشفی عیانی میخواهند نه استدلالی ... و این سفر که سیر و سلوك مقید است بجانب مطلق ومعبر بسیر الی الله است جز از آدم که انسان کامل است متصور نیست و کیفیت این سیروسفر بحکم اکثریت چنانست که طالب صادق بارشاد شیخ کامل بطریق تصفیه مشتغل گردد و پیوسته بذکر و توجه بمبداء ونفی خواطر مشغول باشد وقلب وسرخودرا از یاد غیر حق مبرا و معرا سازد وچون دل سالك بصیقل ذکر وتوجه مصقل ومصفا گشت انوار الهی درباطن و ظاهر او ظاهر گردد وبقوهٔ آن نور وجذبه از صفاتی که موجب تقید سالك بود عبور نماید اول ازصفات بشری وحیوانی ونباتی وعنصری در گذرد وازهر مرتبه که عبور مینماید سالك‌را مکاشفه وحالاتی حاصل میشود که علامات آن حال‌را صاحب حال میشناسد» از شیخ محمود شبستری است :

تو آن جمعی که عین وحدت آمد — تو آن واحد که عین کثرت آمد
کسی این سر شناسد کو گذر کرد — ز جز وی سوی کلی یك سفر کرد
مسافر چون بود رهرو کدام است — کرا گویم که او مرد تمام است
دگر گفتی مسافر کیست در راه — کسی کو شد ز اصل خویش آگاه
مسافر آن بود کو بگذرد زود — ز خود صافی شود چون آتش ازدود

شیخ محمد لاهیجی شارح گلشن راز در شرح این ابیات چنین مینویسد[۱]:
مسافروسالك کسی‌را می‌نامند که اوبطریق سلوك و روش بمرتبه و مقامی برسد که از اصل وحقیقت خودآگاه وباخبرشود وبداند که اوهمین نقش وصورت که‌مینماید نبوده است واصل وحقیقت او مرتبهٔ جامعهٔ الوهیت است که در مراتب تنزل متلبس بدین لباس گشته ...

مسافروسالك آن است که از منازل شهوات طبیعی ومشتهیات نفسانی و لذات

۱ - شرح گلشن راز با حذف وتلخیص ص ۲۴۱-۲۴۰ .

ومألوفات جسمانی عبور نماید واز لباس صفات بشری منخلع گردد و چون آتش از دود جدا شود وتشبیه حقیقت بآتش و دود بتعین از آنجهت نموده است که چنانچه دود دلیل ناراست تعینات ومحدثات دلیل آن حقیقت‌اند وسالك تا زمانی که ملاحظه دلیل نماید محجوبست.

عزالدین محمود کاشانی دراین باب چنین آورده است[1]: «سیر محبان دراطوار مقامات جز بر طریق ترتیب و تدریج نبود. تا اول داد مقام ادنی ندهند بمقام اعلی نرسند وعلی‌هذا ازمرتبه اولی بثانیة واز ثانیة بثالثة و از ثالثه برابعه برتدریج و ولا ترقی کنند تا جمله مقامات را علی‌الترتیب بقدم سیروسلوك به‌پیمایند وآنگاه سلوك ایشان بجذبه مبدل گردد وسیر بطیر انجامد ومجاهدت بمشاهدت پیوندد ومغایبه بمعاینه رسد ودر این مقام محبان را منشور خلافت نویسند و خلعت شیخوخت بخشند و در تصرف مأذون گردانند. اما مرید بمعنی محب، سالك مجذوب است و مراد بمعنی محبوب، مجذوب سالك که معنی شیخوخت درایشان منحصراست. چه محب آن‌است که مجاهدت ومکابدتش برمکاشفت ومشاهدت سابق بود ومحبوب آنکه حقیقت او بر صورت اجتهاد سابق.»

جامی نیز درسیروسلوك چنین می‌نویسد: هرموجودی‌را ازموجودات دوجهت است نسبت باحق سبحانه، یکی جهت معیت وی با حق سبحانه در وی بالذات بی‌توسط امری دیگر واین جهة را طریق وجه خاص گویند وفیضی که ازاین‌طریق می‌رسد بی‌واسطه است وتوجه بنده را باین جهة توجه بوجه خاص گویند واستیلای این جهة را بربنده واستهلاك واضمحلال بنده را دراین‌جهت جذبه گویند. و جهت دیگرسلسله ترتیب‌است که فیضی که بوی رسد بوساطت اموری بود که درمعیت وی

---

۱ ـ مصباح ص ۱۱۰.

بالوجود الحق سبحانه مدخلی داشته‌باشند وفیضی که بوی رسد برمراتب آنها مرور میکند ومنصبغ باحکام آنها متنازلا بوی برسد وچون بنده برهمین طریق متصاعداً بحق سبحانه وتعالی باز گردد تا آنکه احکام یك یك مرتبه‌را بازمیگذارد بمرتبه‌فوق آن ترقی میکند تا بآن اسمی که مبداء تعین وی است برسد این طریق را سلسله ترتیب گویند و روش بنده را باین طریق مرتبه بعد مرتبه سلوك گویند[۱].

حافظ فرماید:

بمی‌سجاده‌رنگین کن گرت‌پیرمغان گوید که سالك بی‌خبر نبود ز راه ورسم منزلها

۱-۲

سکروصحو - مستی و هوشیاری

سکرغلبهٔ محبت حق تعالی‌است تا آنجا که دوستدار حق از خود بیخود شود وصحو عبارتست از وصول بمراد با حضور قلب وهوشیاری.

مستی وهوشیاری که دراصطلاح صوفیان به‌سکروصحو تعبیرمیشود طریقهٔ دو تن از بزرگان صوفیه است بدین معنی که‌سکرمذهب با یزید بسطامی وصحومذهب جنید بغدادی است.

طرفداران سکرمیگویند که طی طریق کمال ووصول ببارگاه جلال حق جز با شور وشوق ووجد وسرمستی وحال میسر نیست وهوشیاری واعتدال سبب کندی ومایهٔ ملال‌است. هوشیار، یعنی کسی که متوجه وجود خویش وجوانب کارو کردار و رفتار خود است وخود را دیدن در این راه حجابی است وخود بین، خدای بین

---

۱ - ص ۱٤ شرح اشعة‌اللمعات. این کتاب تألیف جامی است واصل لمعات که این کتاب شرح آنست از فخرالدین ابراهیم همدانی مشهور بعراقی‌است که بنا بنقل جامی، عراقی حقایقی‌چند از فصوص‌الحکم را از محمد قونیوی شنیده و آنرا با اضافاتی چند لمعات نامیده است و جامی با استفاده‌ازاقوال‌مشایخ بخصوص ابن‌العربی‌وشاگردش‌محمد قونیوی اشعة‌اللمعات را فراهم آورده‌است.

نتواند بود[1]. مستان راه‌حق، خودرا واصل ودرحضورمیدانند وهوشیاران‌را درغیبت و مستورحافظ میگوید :

بمستوران مگو اسرار مستی　　حدیث جان مگو بانقش‌دیوار

۱۶۶-۲۴۵

مولوی فرماید[2]:

گفتمش گرمن بمیرم تورسی بر گورمن　　برجهم‌از گورخودکان‌خوش‌لقامست آمدست

گفت آن کاین‌دم‌پذیرد کی‌بمیرد جان‌او　　با خدا باقی بودآن کزخدا مست آمدست

ومؤید این عقیده، بیان ابونصرسراج است که مینویسد : «معنی صحووسکر به‌غیبت و حضور نزدیك است « **الصحووالسکر معناهما قریب من معنی الغیبة والحضور غیران‌الصحو والسکراقوی واتم واقهرمن الغیبة والحضور**[3].»

طرفداران صحومیگویند مستی‌دیگر گونی طبع وحال و گم کردن سررشته وصال ومانع از وصول بکمال است . هوشیاری در شأن مردان و مستی کار خامان و نورسیدگان و کارنادیدگان است . مست، حقیقت را آنچنانکه هست در نمی‌یابد وتمیز وتشخیص نمی‌تواند .

هجویری دراین باب چنین نوشته است[4]: «گروهی که سکررا بر صحو فضل نهند آن ابویزیدست رض و متابعان او گویند که صحو بر تمکین و اعتدال صفت آدمیت صورت گیرد وآن حجاب اعظم بود ازحق‌تعالی وسکر بر زوال آفت ونقص صفات بشریت وذهاب تدبیر واختیار وی وفناء تصرفش اندرخود ببقای قوتی که اندرو موجود است بخلاف جنس وی .

۱ـ میان عاشق ومعشوق هیچ حایل نیست　　تو خود حجاب خودی حافظ ازمیان برخیز
۱۸۱-۲۶۶

۲ ـ کلیات شمس ج ۱ ص ۲۳۰　　۳ ـ اللمع ص ۳۴۰　　٤ ـ کشف ص ۲۳۳-۲۳۰.

وباز آنان که صحو را فضل نهند برسکر و آن جنید است رض و متابعان وی گویند سکر محل آفت است از آنچه آن تشویش احوال است وذهاب صحت و گم کردن سررشتهٔ خویش وچون قاعده همه معانی طالب باشد یا از روی فنای وی یا از روی بقای وی یا ازروی محوش یا ازروی اثباتش وچون صحیح الحال نباشد فایدهٔ تحقیق حاصل نشود ... و پیغمبر گفت اندر حال دعاءِ خود که **اللهم ارنا الاشیاء کماهی** پس این جمله جز اندر حال صحو درست نیاید و مراهل سکررا از این معنی هیچ آگاهی نه ...

شیخ من گفتی ووی جنیدی مذهب بود که سکر بازی گاه کودکانست وصحو فنا گاه مردان ومن که علی بن عثمان الجلابی ام میگویم برموافقت شیخم رح که کمال حال صاحب سکرصحو باشد و کمترین درجه اندر صحو رؤیت باز ماندگی بشریت بود ... پس سکرجمله پنداشت فناست در عین بقاء صفت واین حجاب باشد و صحو جمله دیدار بقاءِ درفناء صفت واین عین کشف باشد .»

اما امام احمد غزالی نیروی مستی‌را سبب گذشتن ازدشواریها وسلامت جستن ازمهالك‌میداند ودرحکایت کوتاه‌زیبائی این‌منظوررا نیکوپرورانیده‌است[۱]: «آورده‌اند که مردی بود از خدمتکاران سلطان و او را با معشوق سلطان خوش بودی . روزی درسراپردهٔ سلطان سماع بودی ، هیچ حس نیافتی ازغلبات شوق وآتش عشق . شبی با معشوق گفت این خال بررویت از کجا آمد که من ندیده بودم و معشوق بر روی خالی داشت ؛ چون وقت صبح آمد خواست که برود معشوق باز او گفت که مرو بسباحت، صبر کن تا کشتی بود! گفت چرا ؟ گفت زیرا که صواب نبود ، نباید که سرما ترا هلاك کند . او رنجور گشت ، گفت چرا چنین میگوئی که مرا مدتیست

۱ - السوانح فی‌العشق ص ۳۳ .

که بسباحت عبرة میکنم ، گفت ای جوانمرد این خال مرا مادرزادست وتوعمریست که با منی وزغلبات عشق ندیده بودی ، ازبی‌خویشتنی بود که ترا از الم سرمای آب وزمستان حمایتی میکرد ، کنون پاره‌ای با خود آمده‌ای که خال می‌بینی وتمییز میکنی . فرمان او نبرد البته ، برخاست و در آب نشست تا عبرة کند هلاك شد از سرما . این را سکروصحوعشق خوانند واین سری بزرگست .»

درشرح تعرف هم‌راجع بسکر وصحو بحثی‌است براین جمله که[1]:«سکر بنزدیك این طائفه عبارتست ازحالی که بربنده پدید آید از تمیز چیزها چنان غایب گردد که خیر از شرجدا نداند کردن ومنفعت ازمضرت بازنداند وبا اینهمه ازچیزهاغایب نباشد یعنی الم ولذت بوی رسد لکن از حال خویش چنان غایب باشد که از آن الم ولذت خبرندارد وچون سکران را صفت این بود هر کس که در حال خویش باین صفت گشت اورا سکران خوانند بمجاز وباصطلاح نه بحقیقت .

هشیاری آنست که تمیز کند والم ازلذت بشناسد وآنچه درو الم باشد اختیار کند برآنچه درولذت باشد درموافقت حق وآن الم نه‌بیند لکن لذت یابد درآنچه خلق را در او الم باشد . ومقام صحو برترازمقام سکرمی‌نهد از آن معنی که‌آنچه در سکر پدیدآید محل نفس باشد وازبهرآنکه اومغلوب باشد ومغلوب را صفت نباشد پس چون حالی در او پدیدآید که ازضعف وقت بآن حال طاقت ندارد مغلوب گردد ومست شود وآنچه براوپدیدآید از تمیز نا کردن میان الم و لذت صفت او باشد اما چون با آن بلا که او را مغلوب گرداند صحبت کند ساکن گردد وآن بلا او را غذا گردد وصحبت بلا اورا خوی گردد بهوش باز آید وبداند که او را چه میباشد و بلا را برموافقت دوست بکشد وازبلا ننالد .»

---

۱ – شرح تعرف ص ۴۹-۴۶

استاد ابوالقاسم قشیری درتعریف سکر و صحو مینویسد[۱]: **«فالصحو رجوع الی الاحساس بعدالغیبة. والسکرغیبة بوارد قوی.**

والسکرلایکون الا لاصحاب المواجد، فاذاکوشف العبد بنعت الجمال حصل السکر، وطاب الروح وهام القلب.»

عزالدین محمود کاشانی درتعریف وبیان سکر وصحو اینگونه آورده است[۲]: «لفظ سکر درعرف صوفیان عبارتست از رفع تمییز میان احکام ظاهرو باطن بسبب اختطاف نور عقل در اشعهٔ نور ذات ...

اما صحو عبارتست از معاودت قوت تمییز ورجوع احکام جمع‌وتفرقه با محل ومستقرخود ...

واسطی گوید رحمه‌الله[۳]: واجدان را چهار مقام است نخست غفلت وبی‌خبری آنگاه حیرت، آنگاه سرمستی، آنگاه هشیاری. مثلش چنانست که کسی نام دریا می‌شنود پس بدریا نزدیك میشود آنگاه بدریا می‌رود آنگاه امواج دریا او را فرو می گیرد.»

☆☆☆

با توجه بآنچه گذشت این نتیجه حاصل میشود که صحو مذهب متشرعین و زاهدان صوفی است یاآنانکه خواسته‌اند ظاهروباطن وشریعت وطریقت هر دو را رعایت کنند نه‌طریقه‌دلسوختگان وپا کبازان که سراپا شور وشوق وحال ومستی‌اند چه آنکه روی دل با خدا دارد از سرزنش مدعیان نمی‌اندیشد، ماسوی‌الله را نابوده می‌انگارد و بی‌اعتنا بقیود و رسوم و فرامین عقل مصلحت بین، خطرات را بچیزی نمیگیرد وبیخودوار ومستانه نقاب‌ازرخسارشاهد غیب برمیکشد وچنین میسراید[٤]:

صوفی بیا که خرقهٔ سالوس بر کشیم — وین‌نقش‌زرق‌را خط بطلان بسر کشیم

۱ – رساله قشیریه ص ٤۱ اصطلاحات فتوحات ص ٤ — ۲ – مصباح ص ۱۳٦
۳ – ذیل مصباح ص ۱۳۷ — ٤ – ۳۷۵–۲۵۹.

نذر و فتوح صومعه در وجه می‌نهیم — دلق ریا بآب خرابات بر کشیم
فردا اگر نه روضهٔ رضوان بما دهند — غلمان زروضه حورزجنت‌بدر کشیم
بیرون‌جهیم‌سرخوش وازبزم‌صوفیان — غارت کنیم باده و شاهد ببر کشیم
سر خدا که در تتق غیب منزویست — مستانه اش نقاب ز رخسار بر کشیم

اصولا چون تصوف خداپرستی عاشقانه است عشق با هوشیاری و عقل و علم سازگار نیست :

دور بادا عاقلان از عاشقان — دور بادا بوی گلخن از صبا
گردر آیدعاقلی گو «راه‌نیست» — ور در آید عاشقی صد مرحبا
عقل تا تدبیر و اندیشه کند — رفته باشد عشق بر کوه صفا
عقل تا جوید شتر از بهر حج — رفته باشد عشق بر کوه صفا[1]

جای دیگر مولانا ترك اختیار ومستی را سبب برگزیده شدن دربارگاه حق می‌خواند[2] :

درعشق‌باش‌مست که‌عشقست هرچه‌هست — بی کار و بار عشق بر دوست بار نیست
گویند:(عشق‌چیست)بگو: (ترك‌اختیار) — هر کو ز اختیار نرست اختیار نیست

غزالی نهایت علم‌را بدایت عشق هم نمیداند وازاوست که[3] : «نهایت علم بساحل عشق است.»

وحافظ‌مشکل عشق را با فکر ودانش حل شدنی نمیداند :

مشکل عشق نه در حوصلهٔ دانش ماست — حل این‌نکته‌بدین‌فکرخطا نتوان کرد[4]

با توجه بتراجم صوفیه چنین استنباط میشود که پیمودن طریق صحو که

١ – کلیات شمس ج ١ ص ١١٤ — ٢ – کلیات شمس ج ١ ص ٢٦٤ — ٣ – سوانح ص ٥ — ٤ – ١٣٦-٩٣

بی‌خطرتر و آسان‌تراست بیشتر مورد توجه بوده است ولی نوابغ وصوفیان بزرگ و صاحب ذوق همه در صف سکریان قرار دادند چون بایزید بسطامی وابوالحسن خرقانی وابوسعید ابوالخیر وحسین‌بن منصور حلاج وابوالحسین نوری وجلال‌الدین محمد مولوی وخواجه حافظ شیرازی که تمام آثار این بزرگان ازشور ومستی لبریز است حتی مولوی هشیاری را موجب ندامت میداند:

زمن‌الصحو ندامه زمن‌السکر کرامه   خطر العشق سلامه ففتنا و فنینا[۱]

وجای دیگر صحو وسکر یا باخودی وبیخودی را بدینگونه می‌سنجد:

آن نفسی که باخودی یارچوخار آیدت   وآن‌نفسی که بیخودی یارچه کار آیدت؟
آن نفسی که باخودی،خودتوشکارپشه‌ای   وآن نفسی که بیخودی پیل شکار آیدت
آن نفسی که باخودی بستهٔ ابر غصه‌ای   وآن نفسی که بیخودی مه بکنار آیدت
آن نفسی که باخودی‌یار کناره می‌کند   وآن نفسی که بیخودی بادهٔ یار آیدت
آن‌نفسی که‌باخودی‌همچوخزان‌فسرده‌ای   وآن‌نفسی که بیخودی‌دی‌چوبهار آیدت[۲]

درسراسر دیوان حافظ نیز سکری بودن وسرمستی وی باابهامهای لطیف و گاهی اشارات صریح در کمتر غزلی است که متجلی نباشد که برای نمونه چند بیت آورده میشود:

مطلب‌طاعت وپیمان وصلاح ازمن مست   که به‌پیمانه کشی شهره شدم روز الست
من‌همان‌دم که وضوساختم ازچشمهٔ‌عشق   چارتکبیرزدم یکسره برهرچه که هست

۱۸-۲۴

صلاح‌ازماچه‌میجوئی که‌مستان‌راصلا گفتیم   بدور نرگس‌مستت سلامت را دعا گفتیم
درمیخانه‌ام بگشاکه هیچ ازخانقه نگشود   گرت‌باوربودور نه‌سخن‌این‌بودوما گفتیم

۲۵۵-۳۷۰

---

۱ - کلیات شمس ج ۱ ص ۱۷۲   ۲ - کلیات شمس ج ۱ ص ۱۹۵

منم که شهرهٔ شهرم بعشق ورزیدن
منم که دیده نیالوده‌ام ببد دیدن
بمی‌پرستی از آن نقش خود زدم بر آب
که تا خراب کنم نقش خود پرستیدن

۲۷۱-۳۹۳

تسبیح و خرقه لذت مستی نبخشدت
همت در این عمل طلب از میفروش کن
بر هوشمند سلسله ننهاد دست عشق
خواهی که زلف یار کشی ترك هوش کن

۲۷۵-۳۹۸

ای دل مباش یکدم خالی زعشق و مستی
و آنگه برو که رستی از نیستی و هستی
گر جان بتن به بینی مشغول کار او شو
هر قبله‌ای که بینی بهتر ز خود پرستی
تا فضل و عقل بینی بی معرفت نشینی
یك نکته‌ات بگویم خودرا مبین که رستی

۳۰۲-۴۳۴

با مدعی مگوئید اسرار عشق و مستی
تا بی خبر بمیرد در درد خود پرستی
عاشق شو ارنه روزی کار جهان سر آید
ناخوانده نقش مقصود از کارگاه هستی
در گوشهٔ سلامت مستور چون توان بود
تا نرگس تو با ما گوید رموز مستی

۳۰۲-۴۳۵

سماع ـ شنیدن نغمهٔ خوش بمنظور صفای دل و توجه بحق

یار ما چون گیرد آهنگ سماع قدسیان بر عرش دست افشان کنند

۱۹۷-۱۳۴

کلیات

سماع (بفتح اول) درلغت بمعنی شنیدن است چنانکه گویند سماع حدیث و سماع وعظ[۱] وسماع قرآن[۲] ومجلس سماع علم[۳] و در مورد غیرانسان نیز این کلمه بکار رفته است[٤] گاه سماع بشنیدن صدای خوش وبهره بردن از آن اختصاص یافته آنگونه که ثعالبی نوشته[٥] : **کل مایستلذه الانسان من صوت حسن طیب فهو سماع.**

اما سماع در اصطلاح صوفیه عبارت است از آواز خوش و آهنگ دل انگیز روح نواز وبطور مطلق قول وغزل و آنچه ما امروز از آن بموسیقی تعبیر میکنیم.

تأثیر موسیقی در ذهن و درون انسان موضوعی نیست که محتاج شرح وبیان باشد بخصوص اگر در نظر بگیریم که صوفی عاشق، واهل دل وسرو کارش با تخیلات زیبا واحساسات است وهمواره میخواهد خود را نابوده انگاشته درحق فانی گردد، برای ایجاد چنین حالتی ووصول بچنین عالمی بهتر ازموسیقی وسیلتی نمیتوان یافت.

سماع به‌محبت وعاطفه قوت می‌بخشد دل را نرم واحساسات را لطیف میکند، بتخیلات شهپری میدهد که تا عالم لامکان و حضرت لایموت اوج می گیرد و ذهن

۱ ـ چه نسبت است برندی صلاح وتقوی‌را سماع وعظ کجا نغمهٔ رباب کجا حافظ ۲ـ۳

۲ ـ قاری بر ما میخواند وما سماع میکردیم قراءت ویرا تا بپیغامبر عم بیامد (کشف ص۵۱٦)

۳ ـ امیرخلف را چون کارها مستقیم شد فرمود تا خراج درمی درمی ستدند و بساط عدل بگسترید وجامهٔ لشکری برطاق نهاد وسلب علما وفقها بوشید و طاق و طیلسان ومجلس علم نهاد و علما را نزدیک کرد وسفها را خوار کرد ومجلس سماع نهاد وعلم دانست ازهر نوعی اما علم حدیث ومجلس مناظره نهاد هرشب (تاریخ سیستان ص ۳٤۲).

٤ ـ اسحق موصلی اندر باغی می غنا کرد هزار دستان میسرائید ، از لذت آن خاموش شد وسماع میکرد تا از درخت درافتاد مرده (کشف ص۵۲۱) ۵ ـ فقه‌اللغة واسرارالعربیة ص۱۷

اندك اندك کلمات وعبارات واصوات ونغمات را فراموش میکند وازعالم اجسام بارواح می گراید ودرعالم معنی بسیر می‌پردازد وبعبارت دیگر هستی و تعین وتفرد صوفی نابود میشود وفارغ ازقید زمان و مکان در دریای بیکران وجود وابدیت غرق و در ذات حق فانی میگردد .

بنابراین سماع آتش زنه و افروزینه‌ای است که صوفی مستعد را میسوزاند ومنجذب وفانی‌میکند وحضورقلب و گوش راز نیوشی باو میدهد که نغمهٔ حق را از هرذره‌ای بلند می‌یابد وآواز چنگ ونوای هزار وبانگ مؤذن وخروش آبشار، همه اورا بسوی خدا میخواند وبیاد خدا می‌افکند و دلش را اطمینان وآرامش می‌بخشد که فرمود : **الذین آمنوا ویطمئن قلوبهم بذکرالله الا بذکرالله تطمئن القلوب** (سوره۱۱آیه ۲۸) مگر آنان که میگویند شنیدیم و نمیشنوند **ولاتکونواکالذین قالوا سمعنا وهم لایسمعون** (سوره ۸ آیه۲۱) ویاآنانکه خداوند بردلهایشان مهر نهاده و چشم و گوششانرا پرده‌ای فرا گرفته است که **ختم‌الله علی قلوبهم وعلی سمعهم وعلی ابصارهم غشاوة ولهم عذاب عظیم** (سوره ۲ آیه ۶) .

صوفیان آواز خوش و نوای موسیقی را پیك عالم غیب میدانند، پیکی که نوای بهشتی را که پیش‌ازآمدن بدین دیر خراب‌آباد بدان خو گرفته بودیم بیادمان می‌آورد چنانکه مولانا فرماید :

نالهٔ سرنا و تهدید دهل چیز کی ماند بدان ناقور کل
پس حکیمان گفته‌اند این لحنها از دوار چرخ بگرفتیم ما
بانگ گردشهای‌چرخ‌ست‌این که‌خلق می سرایندش بطنبور و بحلق
مؤمنان گویند کآثار بهشت نغز گردانید هر آواز زشت
ما همه اجزای آدم بوده‌ایم در بهشت آن لحن‌ها بشنوده‌ایم
گرچه برما ریخت آب و گل‌شکی یادمان آمد از آنها چیز کی

لیك چون آمیخت با خاك کرب کی دهند این زیر و این بم آن طرب
پس غذای عاشقان آمد سماع که درو باشد خیال اجتماع
قوتی گیرد خیالات ضمیر بلك صورت گردد از بانگ وصفیر[۱]

این طرز فکر بحکمای یونان نیز نسبت داده شده است[۲]: «فیثاغورث و افلاطون می گفته‌اند که تأثیر موسیقی و نغمات موزون درانسان از آن جهت است که یادگارهای خوش موزون حرکات آسمان را که درعالم ذروعالم قبل از تولد می شنیده وبآن مأنوس بوده‌ایم در روح ما برمی‌انگیزاند و موسیقی بواسطه آنکه آن یادگار های گذشته را بیدار میکند ما را بوجد می آورد.»

غزالی در کیمیای سعادت نیز همین مطلب را بیان میکند[۳]: «سماع آواز خوش وموزون آن گوهر آدمی را بجنباند ودر وی چیزی پدید آرد بی آنکه آدمی را در آن اختیاری باشد وسبب آن مناسبتی است که گوهر دل آدمی را با عالم علوی که عالم ارواح گویند هست. وعالم علوی عالم حسن وجمال است واصل حسن وجمال تناسب است وهرچه متناسب است نمودگاریست ازجمال آن عالم، چه هر جمال وحسن و تناسب که درین عالم محسوس است، همه ثمرهٔ جمال و حسن آن عالم است: پس آواز خوش موزون متناسب هم شبهتی دارد ازعجایب آن عالم، بدان سبب آگاهی در دل پیدا آید وحرکت وشوقی پدید آید که باشد که آدمی خود نداند که آن چیست.»

شرح تعرف چندین قول در این زمینه ذکر میکند و از جمله مینویسد[٤]:

«گروهی گفته‌اند که اصل سماع از لذت خطاب تکوین است وآن، آن است که

---

۱ – مثنوی چاپ نیکلسن دفترچهارم ص ۳۲۲–۳۲۱   ۲ – تاریخ تصوف دراسلام ص ۳۹۰
۳ – کیمیای سعادت باب سماع ص ۳۷۰ با مثل وعالم ایدهٔ (Idée) افلاطون بسیارقابل مطابقه ومطالعه است   ٤ – ص ۱۹٦ ج ٤

عالم‌را گفت: کن! ببود اول لذتی که بچیزها رسید این خطاب رسید وخطاب لامحاله مسموع باشد ولکن چیزها در وقت هست گشتن سمع نبود وا کنون چون مستمع گشتند ایشانرا غذا گشت بربوی آن سماع اول ایشان‌را سماع غذا گشت.

وگروهی چنین گفته‌اند که سماع نصیب روح است نه آن نفس، ازبهر آنکه هرچیزی را بچیزی تعلق است مگرروح‌را که روح علوی است وبچیزی تعلق ندارد وچون روح بکالبد بنده درآید بمجرد فعل خدا درآید و واسطه درمیان نباشد پس هروقت سماع شنود آن‌لذت گرد آوردن وی با شخص اورا متواجد گرداند.»

از جنید پرسیدند که سبب چیست که شخصی آرمیده با وقار، ناگاه آوازی میشنود اضطراب وقلق درنهاد او میافتد واز وی حرکات غیرمعتاد صادرمیشود گفت حق تعالی درعهد ازل ومیثاق اول با ذرات ذریات بنی آدم‌خطاب **الست بربکم**[1] کرد حلاوت آن خطاب وعذوبت آن کلام درمسامع ارواح ایشان بماند لاجرم هر گاه که آوازی خوش بشنوند لذت آن خطابشان یاد آید وبذوق آن درحرکت آیند[2].

واین‌معنی‌مطابق قول ذوالنون مصری است که: **الاصوات الطیبه مخاطبات واشارات الهیه استودعها عندکل طیب وطیبه**[3].

ابوعبدالرحمن سلمی بنقل ازشیخ ابوعثمان‌مغربی گوید: هر که دعوی‌سماع کند واورا از آوازمرغان وصدای در[4] وصفیرباد سماع نبود دردعوی سماع دروغزن است. رساله قشیریه ص ۱۵٤. تذکرة الاولیاء جلد ۲ ص ۲٤۳

در تأیید نظر شیخ ابوعثمان مغربی این مطالب قابل توجه است:

---

۱ – آیه ۱۷۱ ازسوره ۷ (اعراف) جزونهم وتمام‌آن چنین‌است واذاخذ ربك من بنی آدم من ظهورهم ذریتهم واشهدهم علی انفسهم الست بربکم قالوا بلی شهدنا ان تقولوا یوم القیمة انا کنا عن‌هذاغافلین ۲ – رجوع شود برساله قشیریه ص ۱۵۳ وتاریخ تصوف دراسلام ص۳۹۲ ۳ – مصباح ص ۱۹۰ ٤ – درتاریخ تصوف دراسلام صدای ددها نوشته شده (ص۳۹٤) ولی در رساله قشیریه صریرالباب است. همچنین درمصباح ص ۱۹۳

درشرح حال ابوبکرشبلی نوشته‌اند[۱]: «نقل است که یکبار چند شبانروز در زیردرختی رقص میکردومیگفت هوهو، گفتند این چه حالت است گفت این فاخته براین درخت میگوید کو کو، من نیز موافقت او را میگویم هوهو.

و قریب بدین مضمون و شاید مقتبس از آن است حکایت لطیف سعدی در گلستان که عیناً نقل میشود: «یاد دارم که شبی در کاروانی همه شب رفته بودم و سحر در کنار بیشه‌ای خفته، شوریده‌ای که در آن سفر همراه ما بود نعره‌ای بر آورد وراه بیابان گرفت ویك نفس آرام نیافت چون روزشد گفتمش آن چه حالت بود گفت بلبلان را دیدم که بنالش درآمده بودند از درخت و کبکان از کوه وغوکان در آب وبهایم ازبیشه، اندیشه کردم که مروت نباشد همه درتسبیح ومن بغفلت خفته.

دوش مرغی بصبح مینالید — عقل‌وصبرم ببرد وطاقت وهوش
یکی از دوستان مخلص را — مگر آواز من رسید بگوش
گفت باور نداشتم که ترا — بانگ‌مرغی چنین کند مدهوش
گفتم این شرط آدمیت نیست — مرغ تسبیح‌خوان ومن‌خاموش[۲]

در اینجا ذکر سخن ابراهیم خواص بی مناسبت نیست که میگوید: اندر مشاهده می‌بینم که چون اشتربان وخربنده ترنمی کنند اندرآن اشتر وخر طربی پیدا آید و اندر کودکان خرد این حکم ظاهرست که چون بگریند اندر کاواره کسی نوائی بزند خاموش شوند ومرآنرا بشنوند واطباء گویند مراین کودك را که حس وی درست است وببزرگی زیرك باشد[۳].

شنیدم از محمد بن احمدبن محمدصوفی که میگفت شنیدم ازعبدالله بن‌علی طوسی‌واوشنیده بود ازیحیی‌بن‌رضای‌علوی که گفت‌ابوسلمان‌دمشقی‌شنید که طوافی

۱ ـ تذکره ص ۱۳۰ ج ۲ ۲ ـ کلیات سعدی‌چاپ فروغی ص ۲۵۱ ۳ ـ کشف ص ۵۲۲

فریاد میکرد یا **سعتر بری**[1] پس بیهوش بر زمین افتاد چون بحال نخستین باز آمد علت را از او جویا شدند گفت پنداشتم که طواف میگوید **اسع تر بری**[2].

افلاکی درمناقب العارفین درشرح حال مولانا جلال‌الدین رومی نوشته: «در آن غلبات شور وسماع که مشهور عالمیان شده بود از حوالی زر کوبان میگذشت مگر او را تق تق ایشان بگوش مبارک کشان رسیده از خوشی آن ضرب شوری عجیب درمولانا ظاهرشد وبچرخ درآمد شیخ نعره زنان از دکان خود بیرون آمد و سر در قدم مولانا نهاده بیخود شد مولانا او را درچرخ گرفته شیخ ازحضرتش امان خواست که مرا طاقت سماع خداوندگار نیست از آنکه از غایت ریاضت قوی ضعیف ترکیب شده‌ام همانا که بشاگردان دکان اشارت کرد که اصلا ایست نکنند و دست از ضرب باز ندارند تا مولانا ازسماع فارغ شدند همچنان از وقت نماز ظهر تا نمازعصرمولانا درسماع بود از ناگاه گویندگان رسیدند واین غزل آغاز کردند:

یکی گنجی پدید آمددر آن دکان زر کوبی زهی صورت زهی معنی زهی خوبی زهی خوبی[3]

وقتی شبلی شنید که دربازار بغداد یکی میگفت خیارده بدانگی فریادبرآورد و گفت چون خیار ده بدانگی بود حال اشرارخود چگونه بود.

استاد ابوالقاسم قشیری مینویسد که رویم گفت از علی بن ابیطالب رضی‌الله‌عنه روایت‌شده است که اوصدای ناقوس شنید بهمراهان خویش گفت میدانید که این ناقوس چه میگوید گفتند نه‌فرمود میگوید: **سبحان‌الله حقاً حقا ان المولی صمد یبقی**.

---

۱ - سعتر بروزن جعفر نوعی از سبزی است که بستانی وبیابانی آن‌هر دو هست بستانی را مرزه مینامند نام دیگر سعتر اوشه است بر وزن توشه و اسم علمی آن Zataria multiflora می‌باشد (برهان قاطع ص ۱۸٦ جلد اول و ۱۱۳۹ از مجلد دوم) سعتر بالفتح بودینهٔ کوهی (منتهی الارب) ۲ - در اللمع این حالت با بوحلمان صوفی نسبت داده شده ص ۲۸۹ یعنی بکوش تا بخشندگی ونیکوئی مرا به بینی از ریشه سعی ودر بعضی سع تر بری نگاشته‌اندکه در اینصورت ازریشه وسعت خواهد بود یعنی‌ظرفیت وقابلیت پیداکن تانیکی مرا به بینی. رجوع شود برساله قشریه. ص۱۵٦ مصباح ص ۱۹۳ ۳ - رساله در تحقیق احوال و زندگانی مولوی ص ۱۰۷

ابوعبدالرحمن سلمی[۱] روایت کند که وقتی در پیش ابوعثمان مغربی رفتم و بکره‌ای[۲] آنجا بر کار نهاده بود و کسی بدان آب از چاه میکشید و بکره آوازی میکرد ابوعثمان مرا گفت یا باعبدالرحمن میدانی که بکره چه میگوید گفتم نه گفت میگوید : الله الله.[۳]

شیخ سعدالدین حموی از اصحاب شیخ نجم‌الدین کبری و مصاحبان محیی‌الدین ابن العربی و صدرالدین قونوی و یکی از بزرگان عرفای قرن هفتم میگوید :

دل وقت سماع بوی دلدار برد　　جان را بسرا پرده اسرار برد
این زمزمه مرکبی است مر روح ترا　　بر دارد و خوش بعالم یار برد

درپایان گفتهٔ ابوالحسن غزنوی را حسن ختام قرارمیدهد که فرمود[٤]: «هر که گوید مرا بالحان واصوات ومزامیر خوش نیست یادروغ گوید یا نفاق کند و یاحس ندارد واز جمله مردمان وستوران برون باشد.

سماع مورد اعتنای تمام فرق صوفیه است[٥] و کتابی در تصوف نمیتوان یافت که قسمت مهمی از آنرا مبحث سماع و آداب آن واقوال وحالات مشایخ درآن فرا نگرفته باشد وبهمین جهت دراین مختصر نمیتوان حق مطلب را چنانکه باید و شاید ادا کرد چه ممکن است بسط سخن دراین باره بقیه مطالب را تحت‌الشعاع قراردهد و احیاناً حکم فرع زائد براصل بر آن اطلاق شود اما چون توجه بسماع که یکی از لطائف تصوف و بهترین وسیله برای حفظ ورواج موسیقی دربرابر فشار متعصبین قشری میبوده‌است حائز اهمیت فراوان‌است و با حرمت یا اباحه موسیقی که امروزهم مبتلابه ومورد بحث است ارتباط کامل دارد ، نمیتوان بسهولت از سر آن گذشت علیهذا لازم

۱ ــ ابوعبدالرحمن محمدبن حسین سلمی نیشابوری مؤلف طبقات الصوفیه از بزرگان علمای صوفیه است وفاتش بضبط یافعی وطبقات الشافعیه ونفحات الانس در سال ٤۱۲ واقع شده است

۲ ــ بفتح چرخ چاه　　۳ ــ مصباح ص ۱۹٤-۱۹۳ رساله قشیریه ص ۱۵۷ .　　٤ ــ کشف ص ۵۲۳　　۵ ــ جز یکی دو فرقه از قبیل نقشبندیه پیروان بهاءالدین نقشبند بخاری متوفی ۷۹۱ وخرازیه پیروان ابوسعید خراز .

دید نخست آیاتی را که مورد استناد صوفیه است از کتب معتبرهٔ آنان نقل کند ،

واگر در تفاسیر تأییدی درباره استنباط صوفیه از آن آیات مشاهده شود بر آن بیفزاید واخبار واحادیثی که از پیشوایان دین مبین دراین باره آورده‌اند بنگارد وبعد بنقل گفتار مشایخ درباره آداب وشرایط و فوائد وتأثیر سماع بپردازد ودر پایان کار انتقاداتی که درباره سماع شده است بروجه اختصار بر آنچه گذشت بیفزاید .

قسمت اول که نقل آیات مبارکات باشد چون مضمون متفق علیه و مقدار آن قلیل بود بسهولت برگزار شد ولی در نقل دلائل اباحه یا ذکر علل حرمت پس از مرور بجمیع ادله از کتبی که در دسترس بود این نتیجه حاصل شد که آنچه کتب معتبره صوفیه ازقبیل رسالهٔ قشیریه واللمع و کشف المحجوب و عوارف المعارف و مصباح‌الهدایه ونفحات‌الانس وغیر آنها بتفاریق واختلاف نقل کرده وغالباً بدون‌توجه بآراء مخالفین وبی بحث واستدلال رد شده‌اند ، کتاب احیاءالعلوم الدین در بر دارد و حجةالاسلام محمد غزالی که درمراتب اعتقاد او بمبانی اسلامی وتقوی و پاکدامنی و علم و اطلاعش تردیدی نمیتوان داشت با بیانی روشن و حجتی قوی سماع را در بابی خاص از جمیع جهات و جوانب مورد بحث قرار داده است از این رو وبحکم **کل‌الصید فی جوف‌الفرا** بترجمه‌تمام‌باب اول کتاب‌سماع ازاحیاء العلوم‌پرداخت وبا آنکه‌چندصفحه‌ای‌از آنراممکن بودحذف کردواختصارهم کمال مطلوب بود گسستن رشته سخن غزالی‌راصحیح ندانست‌تا کسی که احیاناً این‌باب‌را بخوانداز‌نعمت‌تمامیت محروم نماندولی متعرض باب‌دوم که در آداب سماع‌وتأثیر آن‌درقلب وجوارح وسایر متعلقات‌انسان بود‌نشد وآنقدر که‌لازم‌بود‌ضمن‌بیان آداب‌سماع‌از آن‌استفاده‌بعمل‌آورد.

با اینهمه اخبار ومطالبی که درسایر کتب مهمه بود وداخل بحث غزالی نبود هم نقل کرد تا نموداری از عقاید مختلفه را دراین باب بدست داده باشد .

بنابراین سماع دارای شش مبحث خواهد بود بشرح ذیل :

۱ ـ آیات واخباری که صوفیه دربارهٔ سماع نقل کرده‌اند .

۲ ـ تحقیقی درحرمت واباحهٔ سماع .

۳ ـ اقوال مشایخ دربارهٔ سماع .

٤ ـ شرایط وآداب سماع ودرجات مردمان درآن .

٥ ـ تأثیر سماع وحالات مشایخ درآن .

٦ ـ فوائد سماع وانتقاداتی که ازآن کرده‌اند .

۱ ـ آیات واخباری که صوفیه دربارهٔ سماع نقل کرده‌اند

الف ـ آیاتی که صوفیه آنرا دلیل براباحه سماع میدانند :

اول آیه‌ایست که سهروردی درعوارف‌المعارف (جلد۲ صفحه۱۰۱) وهجویری در کشف المحجوب از سورهٔ زمر نقل کرده‌اند : قال‌الله عزوجل **فبشر عباد الذین یستمعون القول فیتبعون احسنه**[۱].

استادابو القاسم قشیری دراین‌باره مینویسد: اللام‌فی‌قوله (القول) تقتضی التعمیم والاستغراق والدلیل‌علیه انه مدحهم باتباع‌الحسن وقال‌تعالی **فهم‌فی روضة‌یحبرون**[۲] جاء فی‌التفسیر انه السماع[۳].

قال‌الشیخ رحمه‌الله وذلك ان الله تعالی وصف ما اعد لاهل‌الجنة من نعیم فذکر ماذکرفی کتابه‌من‌السدرالمخضود والطلح المنضود والفاکهة‌الکثیره وذکرلحم‌الطیرو الحورالعین والسندس والاستبرق‌والرحیق‌المختوم‌والارایك والقصور والغرف‌والاشجار والانهار وغیرذالك وذکرانهم فی‌روضة یحبرون. قال مجاهد وهوالسماع‌الذی‌یسمعون فی‌الجنة باصوات شجیة ونغمات شهیة‌من‌الجواری الحسان والحورالعین یقلن‌باصواتهن

۱ ـ تمام آیه چنین است : والذین‌اجتنبوا الطاغوت ان‌یعبدوها وانابوا الی‌الله لهم‌البشری فبشر عبادالذین یستمعون القول فیتبعون احسنه اولئك الذین هدیهم الله واولئك هم اولوا الالباب (سورهٔ ۳۹ آیه ۱۹)   ۲ ـ فاماالذین‌آمنو وعملوا الصالحات فهم فی روضة یحبرون (سورهٔ ۳۰ روم آیه ۱٤)   ۳ ـ رسالهٔ قشیریه ص ۱۵۱

نحن الخالدات فلا نموت ابدا ونحن الناعمات فلا نبؤس ابداً کما جاء فی الحدیث .

وقد ذکر الله تعالی تحریم الخمر من جمیع ذلك فقال النبی صلعم من شربها فی الدنیا لم یشربها فی الآخره الا ان یتوب فقد دخل السماع فی الجملة ما اباح الله تعالی للمؤمنین فی الدنیا من جمیع ماذکر من نعیم اهل الجنة وصار الخمر مخصوصاً من جمیع ذلك بالتحریم بنص الکتاب والاثر وظاهر الخبر[1].

رسالهٔ قشیریه دراین باره چنین مینویسد[2]: «جاء عن مجاهد فی تفسیر قوله تعالی **فهم فی روضة یحبرون انه السماع** من الحور العین باصوات شهیة نحن الخالدات فلا نموت ابداً نحن الناعمات فلا نبؤس ابدا. بعضی ازمفسران گفته‌اند در قول خدای تعالی که میگوید: **الذین آمنوا وعملوا الصالحات فهم فی روضة یحبرون . قیل یحبرون بالسماع** اول دل ایشان را بسماع شاد کنند[3].

وشك نیست که آواز خوش ازجمله نعمتهای الهی است ودر تفسیراین آیت که یزید فی الخلق مایشاء آورده‌اند که این زیادت آواز خوش است و چه عجب که روح انسانی را بسماع اصوات طیبة ونغمات متناسبه التذاذی واستروا حی بود و حال آنست که روح بعضی ازحیوانات ازآن لذت یابد چنانکه اشتر بنغمه حدی بارهای گران بآسانی بکشد وبیك منزل چندین منازل ازسر نشاط طی کند (مصباح الهدایه صفحه ۱۸۸ وهمچنین رجوع شود بکشف المحجوب صفحه ۵۲۰ وعوارف المعارف درحاشیه جلد دوم احیاء العلوم صفحه ۱۰۹) .

تمام آیه که درجزو ۲۲ اول سوره ۳۵ فاطر (ملائکه) ذکر شده چنین است : الحمدلله فاطر السموات والارض جاعل الملائکة رسلا اولی اجنحة مثنی وثلاث ورباع یزید فی الخلق مایشاء ان الله علی کل شیئی قدیر .

تفسیر شبر در این باره چنین مینویسد[4]: **یزید فی الخلق مایشاء ـ فی ـ الملائکة وغیرهم من حسن الوجه والصوت .**

۱ ـ اللمع ص ۲۷۲ ۲ ـ رساله ص ۱۵۴ ۳ ـ شرح تعرف ج ۴ ص ۱۹۸ ۴ ـ ص ۸۹۵

واستاد قشیری دربارهٔ این آیه چنین مینویسد : قال‌الله عزوجل یزید فی الخلق مایشاء قیل فی التفسیر من ذلك الصوت الحسن و ذم الله سبحانه الصوت الفظیع فقال ان انکر الاصوات لصوت الحمیر[۱] (رسالهٔ قشیریه صفحه ۱۵۲) وبعد اضافه میکند که لذت بردن دل ومیل آن بآوازخوش وراحت یافتن از آن از چیزهائی است که انکار ناپذیر است . چه کودك بصدای خوش آرام میشود وبرشتررنج راه و سنگینی بار با آهنگ حدی آسان میگردد . خدا فرموده است که افلا ینظرون الی الابل کیف خلقت[۲].

ابونصرسراج دربارهٔ ذم صدای نامطبوع همین آیه‌را شاهد میاورد ومینویسد: «وقد ذم الله تعالی الاصوات المنکره بقوله عزوجل **ان انکر الاصوات لصوت الحمیر وفی ذمه الاصوات المنکره محمدة للاصوات الطیبة**.

وهم اودربارهٔ آیه **یزیدفی الخلق مایشاء** مینویسد[۳]: «**قالوا فی التفسیر الخلق الطیب والصوت الحسن**[۴].»

عزالدین محمود کاشانی مینویسد : «و هر که از آواز خوش لذت نیابد نشان آنست که دلش مرده یا سمع باطنش باطل گشته ، انك لاتسمع الموتی ولاتسمع الصم الدعاء[۵]... وانهم عن السمع لمعزولون[۶] وصف حال این طایفه است[۷].

السماع للاحیاء لاللاموات . قال‌الله‌تعالی انك لاتسمع الموتی عوارف المعارف صفحه ۷۶ .

---

۱ – تمام آیه چنین است : واقصد فی مشیك واغضض من صوتك ان انکر الاصوات لصوت الحمیر آیه ۱۸ از سوره ۳۱ لقمان ۲ – سوره ۸۸ غاشیه آیهٔ ۱۷ ۳ – اللمع ص ۲۶۷–۲۶۹ ٤ – امام محمد غزالی نیز همین آیه را شاهد میاورد که دربیان نظر او راجع بسماع بتفصیل خواهد آمد ۵ – سورهٔ ۲۷ (نمل) آیه ۸۳ جزء بیستم تمام آن و آیهٔ بعد که مناسبت تام با مقام دارد چنین است: انك لاتسمع الموتی ولاتسمع الصم الدعا اذا ولوا مدبرین. آیهٔ ۸۳ : وما انت بهادی العمی عن ضلالتهم ان تسمع الامن یؤمن بآیاتنا فهم مسلمون ۶ – سورهٔ ۲۶ (شعراء) آیه ۲۱۲ جزو ۱۹ ۷ – مصباح ص ۱۹۸ .

دکتر زکی‌مبارک عقیده دارد که فواتح‌سورقرآن علامات مربوط بموسیقی است[۱].

قال الشیخ رحمه‌الله و ممایستدل بذلك علی اباحة السماع قوله تعالی «وفی انفسکم افلاتبصرون[۲]» وقوله تعالی سنریهم آیاتنا فی‌الآفاق وفی‌انفسهم[۳].

وما ارانا الله فی‌انفسنا وابصرنا ذلك فی‌الحواس الخمسه التی قدیمیز بها بین‌الشئی وضده کالعین تمیز بالنظر بین‌الحسن والقبیح والانف یمیز بین‌الرایحة الطیبه والمنتنه والفم‌تمیز بالذوق بین‌الحلاوة والمراره والید تمیز بالمس بین‌اللین والخشن وکذلك الاذن تمیز بین‌الاصوات الطیبه وغیرالطیبة والمنکره، ولایمیز بینها الا بالسماع وهوالاصغاء والاسماع بحضورالقلب وادراك الفهم وازالة الوهم[۴].

گروهی چنین گفته‌اند که اصل سماع از آنجاست که گفت هولاءِ فی‌الجنة ولا ابالی وآن گروه را که فی‌الجنة خطاب آمد ازلذت وشادی متحیر گشتند وخبر نداشتند وآن گروه را که فی‌النار خطاب آمد از غم متحیر گشتند وخبر نداشتند. اکنون چون سماع پدید آمد امید آنرا که مگرخطاب ما فی‌الجنة بوده است و بیم آنکه فی‌النار بوده است تواجد پدید می‌آید.

گروهی چنین گفته‌اند که اصل سماع ازانتظارمستقبل است نه‌ازحکم ماضی ومستقبل آنست که **لابشری** ندا آید یا **لاتخافوا** وچون سماع پدید آید از وقوع آن دولا پدید آید.

.... فاما بهرمعنی که هست لذت سماع وقوت اومیان همه ملتها متفق‌علیه‌است الاآنست که گروهی را درسماع بنابراصل خویش است ودرقبول اهل سماع‌متفقند و

---

۱ - النثرالفنی ج ۱ ص ۴۱ ۲ - آیه ۲۱ ازسورهٔ ۵۱ (الذاریات) جزو ۲۷

۳ - آیه ۵۳ ازسورهٔ ۴۱ (فصلت) جزو ۲۴ و تمام آیه چنین است: سنریهم آیاتنا فی‌الآفاق و فی‌انفسهم حتی یستبین لهم انه الحق اولم یکف بربك انه علی کل شیئی شهید.

۴ - اللمع ص ۲۷۴ - ۲۷۳.

در افتراق معانی سماع مختلف تا بعضی ازقاضیان بجائی بگذشت وبا اوعدول بودند و آنجا آواز سماع رود میآمد . این قاضی گفت چه گوئید دراین آواز همه گفتند خوش است . یکی ازمیان ایشان گفت خوش نیست . قاضی برفت این مرد بگواهی دادن آمد . قاضی گواهی اورا جرح کرد ، او گفت چه گناه کرده‌ام ، گفت اگر لذت یافتی و گفتی نیافتم کاذبی و کاذب گواهی‌را نشاید واگر لذت نیافتی ناقص الحاسه‌ای وراست از دروغ باز نمیدانی ، ترا گواهی نیست[1] .

آنچه از آیات قرآنی شاهد آورده شد خواه بتواند سماع‌را آن قسم که صوفیه میخواهند موجه بنمایاند وخواه برای اثبات این منظور کافی نباشد مسلماً یك نکته را ثابت میسازد و آن حسن ذوق و تشخیص و کمال دقت و هوشیاری صوفیان در انتخاب کلمه سماع است ، زیرا با این انتخاب هم توانسته‌اند چنانکه ملاحظه شد آیات وعباراتی‌را که درقرآن کریم درمورد مشتقات لغت سمع یا قول حسن وامثال آن بکار رفته با اندك تأویل وتفسیری بمنظورخود در مورد سماع نزدیك کنند وهم ازبکاربردن لغاتی نظیر تغنی وغنا که در اباحه وحرمت آن بین فقها سخن بسیاراست خودرا آزاد وفارغ ساخته‌باشندچنانکه‌صاحب کشف‌المحجوب درمورد اسحق‌موصلی که ازمتصوفه نیست کلمهٔ غنا را بکار میبرد و آنرا با مقدمه‌ای که ذکر میکند پیرو هوی وحکم شیطان نام مینهد : «اطبا را و آنانکه دعوی تحقیق کنند از اهل‌خبرت اندرین سخن بسیار است و اندر تألیف الحان کتب ساخته‌اند و مر آنرا عظم داده و امروز آثار و صفتشان ظاهراست اندر مزامیر که مر آنرا مرتب گردانیده‌اند مرفوت هوی را و طلب لهو را بحکم شیطان تا حدی که گویند اسحق موصلی اندر باغی می غنا کرد ، هزاردستان میسرائید ، از لذت آن خاموش شد وسماع میکرد تا از درخت درافتاد مرد[2] .

---

۱ ـ شرح تعرف ج ٤ ص ۱۹۷-۱۹٦ ۲ ـ کشف ص ٥۲۱ ـ ٥۲۰

ولی مصباح الهدایه در یك مورد سماع را توأماً با غنا وبمعنی مطلق شنیدن بکار برده آنجا که گوید[1]: «جنید در آخرحال سماع غنا نمیکرد.»

استفاده دیگری که متصوفه از انتخاب کلمهٔ سماع کرده‌اند بکار بردن بمعانی ودرموارد مختلفه است مانند سماع کردن بسماع آمدن، سماع نهادن وسایرترکیبات آن وپوشیده نیست که با یك کرشمه چند کار کردن نشانه‌ای ازحسن تدبیر و کمال اطلاع و ذوق است .

ب ـ احادیث واخباری که صوفیه درباره سماع آورده‌اند:

الف ـ استاد ابوالقاسم قشیری در بارهٔ اینکه رسول اکرم نیز کلماتی موزون ویا نزدیك باوزان شعری برزبان آورده‌اند این خبررانقل میکند : «اخبرنا ابوالحسن علی بن احمد الاهوازی قال اخبرنا احمد بن عبید الصفار ، قال حدثنا الحرث بن ابی اسامه قال حدثنا ابوالنضر قال حدثنا شعبه عن حمید قال سمعت انساً یقول کانت ـ الانصار یحفرون الخندق فجعلوا یقولون :

نحن الذین بایعوا محمدا   علی الجهادما بقینا ابدا

فاجابهم رسول الله صلی الله علیه وسلم :

اللهم لاعیش الا عیش الآخره فاکرم الانصار والمهاجره .[2]

ب ـ هم قشیری از علی بن احمد اهوازی بشش واسطه از عایشه چنین نقل میکند : «انها انکحت ذات قرابتها من الانصار فجاء النبی صلی الله علیه وسلم فقال اهدیتم الفتاة ؟ فقالت نعم قال فارسلت من یغنی قالت لا فقال النبی(ص) ان الانصارفیهم غزل[3] فلوارسلتم من یقول اتینا کم اتینا کم فحیانا وحیا کم .

۱ ـ مصباح ص ۱۸۸   ۲ ـ خبروشعردراحیاء علوم‌الدین اندکی متفاوت است رجوع شود باحیاء ج ۲ ص ۲۵۱ چاپ مصر ومبحث سماع ازنظر غزالی در کتاب حاضر   ۳ ـ در حاشیه چنین نوشته شده : غزل ای رفع صوت بمحاسن العروس لیجیبوها لبعلها

ج- از علی بن احمد اهوازی بشش واسطه از انس بن مالک چنین روایت میکند: « قال قال رسول‌الله (ص) لکل شیء حلیة وحلیة‌القرآن الصوت‌الحسن.

د- از علی بن احمد اهوازی بچهار واسطه ازانس‌بن مالک چنین آورده است: قال قال رسول‌الله «صوتان ملعونان: صوت ویل عند مصیبة. وصوت مزمار عندنغمه» مفهوم‌الخطاب یقتفی اباحة غیر هذا فی‌غیر هذه الاحوال والا بطل‌التخصیص[1].

هـ- وفی‌الحدیث عن‌النبی صلعم قرء یوم‌الفتح فمد مداً و انه کان یرجع.

و- وعن معاذ بن جبل انه قال لرسول‌الله صلعم لوعلمت انک هو ذی تسمع لجرته تحبیرا.

ز- و قد روی عن‌النبی صلعم انه قال زینوا القرآن باصواتکم. قال‌الشیخ رحمه‌الله یحتمل‌هذا معیین، والله اعلم احدهما انه اراد بذالک ان یزین‌قراءته للقرآن وهو رفع صوته بقراءة القرآن فیحسن‌الصوت عند قراءته و یطیب النغمه‌لان القرآن کلام‌الله غیرمخلوق فلایزین ذلک بصوت‌مخلوق ونغمةمکتسبة والمعنی الاخریحتمل انه اراد بذلک ای زینوا اصواتکم بالقرآن فیکون‌مقدماً ومؤخراً فی‌المعنی کقوله: « الحمدلله الذی انزل علی عبده الکتاب و لم یجعل له عوجاً قیماً[2] معناه مقدم و مؤخر علی معنی انزل‌الکتاب علی عبده قیماً و لم یجعل له عوجاً و مثل ذلک فی‌القران کثیر[3]

در جمله شنیدن شعر مباح است و پیامبر صلعم شنیده است وصحابه‌رضوان‌الله علیهم گفته‌اند وشنیده: قال النبی اصدق کلمة قالتها العرب قول‌لبید. راست‌ترین و

---

۱ - رساله ص ۱۵۲ - ۱۵۱ ۲ - آیهٔ ۱ و ۲ از سورهٔ ۱۸ جزو ۱۵ ودرقرآن عوجاً آخر آیهٔ اول است وآیهٔ دوم از قیماً شروع میشود، قیماً لینذر بأساً شدیداً من لدنه و یبشرالمؤمنین‌الذین یعملون الصالحات ان‌لهم اجراً حسناً ماکثین فیه ابداً ۳ - اللمع ص ۲۶۸

موجزترین کلمه‌ای که عرب گفته‌اند از قول لبید است که هرچه جز خداوند است همه باطل است.

الا کل شیء ماخلاالله باطل   وکل نعیم لامحالة زائل

اندر اخبار مشهور است که اندر بهشت مراهل بهشت‌را سماع‌باشد وآن‌چنان بود که از هر درختی صوتی و لحنی مختلف میآید چون مؤلف شوند آن اصوات طبایع‌را اندرآن لذتی عظیم باشد واین نوع سماع‌عام است اندر میان خلق ازآدمی وغیرآن که زنده‌اند بحکم آنکه روح لطیف است واندر اصوات لطافتی هست چون بشنود جنس بجنس مایل شود[۱].

ح- هم او مینویسد: فقها متحداند که چون ادوات ملاهی نباشد و اندر دل فسقی پدیدار نیاید شنیدن‌آن مباح است وبدین آثار و اخبار بسیارآرند کما روی عایشه رض قالت عندی جاریة تغنی فاستأذن عمر فلما سمعت حسه فرت فلما دخل عمر تبسم رسول‌الله صلعم فقال له عمر ما اضحکك یا رسول‌الله؟ قال کانت عندناجاریة تغنی فلما سمعت حسك فرت فقال‌عمر لاابرح حتی‌اسمع ماکان سمع رسول‌الله صلعم فدعا رسول‌الله صلعم الجاریة فاخذت تغنی و رسول‌الله صلعم یستمع[۲].

ط- شیخ گفت روزی عایشه صدیقه رضی‌الله عنها بنزدیك رسول درآمد از عروسی، رسول صلی‌الله علیه گفت یا عایشه عروسی چون بود؟خوش بود؟ کسی‌بود که شما را بیتکی گفتی؟[۳].

ی- «قدامر رسول‌الله (صلعم) بضرب‌الدف فی‌العرس‌فقال اظهروا النکاح‌ولوبضرب الغربال او بلفظ هذا معناه[۴].

---

۱ - کشف ص ۵۲۰-۵۱۸   ۲ - کشف ص ۵۲۳   ۳ - اسرارالتوحید ص ۲۷۷

۴ - احیاءالعلوم ج ۲ ص ۲۰۶

۲ - تحقیقی در حرمت و اباحهٔ سماع

تقریباً میتوان گفت که در بارهٔ سماع جز از طرف مخالفین صوفیه نظیر ابن‌جوزی که با تمام آداب و اعمال صوفیه مخالف است چیزی اظهار نشده و آنچه فقها در بارهٔ حرمت یا کراهیتش بحث کرده‌اند غناست واز اینجا میتوان بمیزان دقت‌نظر وعمق اندیشه و وسعت پیش‌بینی‌وحسن انتخاب صوفیانی که سماع گفته وغنا را کنار گذارده‌اند باآنکه در حقیقت هر دو مصداق یك مفهومند پی برد، حتی پاره‌ای از مشایخ صوفیه که در فقه نیز اقوالشان‌حجت است نظیر حجة‌الاسلام امام محمد غزالی وشیخ‌الاسلام عمر سهروردی همه‌جا از سماع جانب‌داری واز غنا مذمت کرده‌اند[۱].

امام محمد غزالی چنین عقیده دارد: سماع حرام محض است برای بیشتر جوانان و کسانی که شهوت دنیا بر آنان چیره شده باشد چه سماع تحریك نمیکند مگر صفات ناپسندیده‌ای را که بردل آنان حکمفرماست.

سماع‌مکروه است برای کسیکه آنچه‌میشنود برصورت مخلوق‌تطبیق‌نمیکند ولی بدین کار عادت کرده وغالب اوقات بطریق لهو بدان مشغول است.

سماع مباح است برای کسیکه جز لذت بردن از صدای خوش از این کار بهره‌ای برنمیگیرد.

سماع مستحب است برای کسیکه محبت خدایتعالی براو چیره شده و سماع او را جز برصفات پسندیده تحریك نمیکند[۲].

سهروردی در این باره چنین مینویسد[۳]: واما وجه منع‌الانکار فی‌السماع ان

۱ - رجوع شود بکتاب سماع در احیاءالعلوم صفحه ۱۸۵ ببعد یا ترجمهٔ آن در این‌رساله وعوارف‌المعارف در حاشیهٔ جلد دوم احیاءالعلوم صفحهٔ ۱۳۳
۲ - احیاءالعلوم ج۲ص۲۱۰
۳ - عوارف ج ۲ ص ۱۱۹

منکر للسماع علی الاطلاق من غیر تفصیل لا یخلو من احد امور ثلاثه : اما جاهل بالسنن و الآثار و اما مغتر بما اتیه من الاعمال الاخیار و اما جامد الطبع لا ذوق له فیصر علی الانکار

کلابازی در این باره چنین مینویسد : السماع استجمام من تعب الوقت و تنفس ارباب الاحوال و الاستحضار للاسرار لذوی الاشغال (التعرف)

. . . . . اما این سه گروه که سماع را اختیار کرده‌اند مجتهدان و مریدان از بهر آسودن از رنج وقت و خواندن احوال از بهر نفس و خداوندان اسرار از بهر حاضر گردانیدن سراز پراکندگی اشغال بوقت ضرورت اختیار کرده‌اند، چون دانستند اگر ما ساعتی راحت طلب نکنیم هلاك گردیم ضرورت وقت را این سماع را پیش آوردند ، چنانکه کسی از گرسنگی هلاك خواهد شدن مردار خورد یا از تشنگی هلاك خواهد شدن می‌خورد و حلال کشتن می‌خود تا ضرورت بجائی رسد که بیم هلاك باشد بخورد و اگر حال این نبودی حرام بایستی، پس چون حال ضرورت نباشد مردار برایشان حرام است ، پس چون حال ضرورت باشد مردار بقدر ضرورت برایشان مباح گردد و سماع همچنین است اگر در خیر و طاعت باشد حلال است اما چون غزل و قضیب باشد معصیت گردد مگر که حال ضرورت گردد آنگاه بقدر ضرورت مباح گردد ، چون آن ضرورت زائل شود حرام گردد و هر کس که تلهی را سماع کند حرام است سماعش همچون مزامیر است ، اگر حرام دارد و استماع کند فاسق است و اگر حلال دارد کافر است، دین و مذهب و اعتقاد بزرگان اینست که یاد کردیم [1].

کسی باشد که او را سماع مباح معصیت گردد و نیز باشد که کفر گردد چون سماع قرآن که با غفلت معصیت گردد و باستخفاف کفر گردد و سماع قرآن مباح بذات خویش در شریعت و دلیل آن قول خداست که میگوید : و تنزل من القرآن ، هو شفاء و رحمة للمؤمنین و لا یزید الظالمین الا خساراً همان قرآن اهل حرمت را

۱ - شرح تعرف ج ٤ ص ۲۰۰-۱۹۸

شفا گشت و اهل بیحرمتی را خساره باشد که کسی بیتی را سماع کردن آن بیت در اصل شریعت معصیت نه و او را معصیت گردد چون بلهو سماع کند و باشد که کفر گردد چون بتشبیه سماع کند و باشد که توحید گردد چون بحال و محبت سماع کند[۱].

بیان غزالی در کیمیای سعادت (ص ۳۷۱ ـ ۳۷۰) در آغاز بحث حرمت و اباحهٔ سماع بسیار لطیف و دلکش است آنجا که مینویسد: «و علما را خلافست در سماع که حلال است یا حرام، وهر که حرام کرده است از اهل ظاهر بوده است که ویرا خود صورت نبسته است که دوستی حق تعالی بحقیقت در دلی فرود آید، چه وی چنین گوید که: آدمی جنس خود را دوست تواند داشت، اما آنرا که نه جنس وی بود و نه هیچ مانند وی بود ویرا دوست چون تواند داشت؟ پس نزدیك وی در دل جز عشق مخلوق صورت نبندد، و اگر عشق خالق صورت بندد بنابر خیال تشبیهی باطل باشد، بدین سبب گوید که سماع یا بازی بود یا از عشق مخلوقی بود و این هر دو در دین مذموم است. وچون ویرا پرسند که: معنی دوستی خدای تعالی که برخلق واجبست چیست؟ گوید: فرمانبرداری وطاعت داشتن، واین خطائی بزرگست که این قوم را افتاده است، وما در کتاب محبت از رکن منجیات این پیدا کنیم.

اما اینجا میگوییم که حکم سماع از دل باید گرفت که سماع هیچ چیز در دل نیارد که نباشد، بل آنرا که در دل باشد بجنباند. هر که را در دل چیزیست که آن در شرع محبوبست وقوت آن مطلوبست، چون سماع آنرا زیادت کند ویرا ثواب باشد، وهر که را در دل باطلی است که در شریعت آن مذموم است، ویرا در سماع عقاب بود، وهر که را دل از هر دو خالی است، لیکن برسبیل بازی شنود و بحکم

۱ ـ شرح تعرف ج ۳ ص ۹۱

طبع بدان لذت یابد سماع ویرا مباح است» وهمین مطلب را مولوی بزیباترین صورت بیان میکند. (درکلیات شمس ج ۱ ص ۲۰۳)

سماع آرام جان زندگانیست — کسی داند که او را جان جانست
کسی خواهد که او بیدار گردد — که او خفته میان بوستانست
ولیك آنکو بزندان خفته باشد — اگر بیدار گردد در زیانست
سماع آنجا بکن کانجا عروسیست — نه در ماتم که آن جای فغانست
کسی کوجوهرخودرا ندیدست — کسی کان ماه ازچشمش نهانست
چنین کس را سماع ودف چه باید؟! — سماع از بهر وصل دلستانست
کسانی را که روشان سوی قبله ست — سماع این جهان و آن جهانست
خصوصاً حلقه‌ای کاندر سماعند — همی گردند و کعبه در میانست
اگر کان شکر خواهی همانست — ورانگشت شکرخود را یگانست

استاد همائی در تحقیق دقیقی که راجع بحرمت واباحهٔ سماع کرده‌اند چنین می‌نویسند: «وجد وسماع که میان همه طوایف صوفیه کم و بیش رسمی متداول بوده واکنون هم میان فرقه‌ها باستثنای معدودی مستصوفان قطب‌نما و کسانی که از بیم غوغا حفظ ظاهر شرع میکنند معمول و مرسوم است یکی از موارد اختلاف شدید مابین صوفی ومتشرع شمرده میشود.

فقهای متشرع در مذهب شیعه اکثر سماع را بعنوان غناء حرام میدانند و بعضی به کراهت وبرخی باباحه وجواز بدون کراهت فتوی داده‌اند.

اما فقهای اهل‌سنت فرقهٔ شافعیه بطوریکه در کتاب شهادات شرح منهاج الطالبین که از کتب معتبر این فرقه است تصریح شده مشهور غنا را حرام میدانند (و لیس

بحرام علی‌المشهور) و صریحاً فتوی میدهند که تغنی باشعار مباح است مگر در مواردی که مشتمل برفحش و هجو باشد . دف زدن در عروسی وختان را نیز جایز میدانند . ازغنا بالاتر رقص را نیزحرام نمیدانند مگر آنکه شبیه فعل مخنثان باشد ولیکن استعمال آلات لهو وطرب را مثل تار و کمانچه وطنبور حرام میشمارند .

ابوالفرج ابن جوزی در کتاب تلبیس ابلیس فصلی مشبع ومستوفی در بارهٔ غناءِ وسماع و وجد ورقص صوفیان آورده وهمهٔ این اعمال را از نظر شرعی حرام دانسته است . دربارهٔ غناء و سماع مذاهب اربعهٔ اهل سنت را ذکر میکند و میگوید : اما **احمد بن حنبل** غنا در عصر او انشاء قصاید زهدیات بوده که با تغنی و لحن خوانده میشده و روایاتی که از وی در این باره وارد شده مختلف است . واختلاف روایات حنبلیه فقط راجع به تغنی زهدیات است وگرنه غناءِ معمول زمان ما (یعنی زمان ابن جوزی متوفی ۵۹۷) نزدیك احمد حنبل محظور وحرام است .

اما **مالك بن انس** برخلاف اهل مدینه که غناء را مباح میدانستند در بعض روایات آنرا از افعـال فاسقان خوانده است . ـ اما **ابوحنیفه** با اینکه شرب‌نبیذ را مباح میداند غناءِ را از گناهان شمرده و فقهاء بصره و کوفه هم عموماً آنرا مکروه دانسته‌اند غیر از عبدالله بن حسن عنبری که باباحه فتوی داده است .

اما **شافعی** در بعضی روایات غناء را لهو مکروه شبیه بباطل خوانده و غالب قدمای شافعیه حکم بکراهت کرده و گروهی از متأخران آنرا مباح دانسته‌اند

(تلبیس ابلیس ص ۲۲۸ ببعد چاپ مصر)

بالجمله عقیدهٔ فقهای اهل سنت در این موضوع مختلف است جمعی بتحریم و برخی بکراهت و گروهی باباحه و رخصت وبعضی بتفصیل مابین مورد حرمت و رخصت رأی داده‌اند .

از جمله فقهای نامدار شیعه که بعقیدهٔ اباحه و رخصت شهرت دارند وعقیدهٔ آنها درمقابل فتاوی دیگر در کتب فقه استدلالی از قبیل مفتاح‌الکرامه و مکاسب شیخ‌انصاری وهمچنین در کتب تراجم مانندروضات میرزا محمدباقرخوانساری‌اصفهانی نقل‌شده، دوتن فقیه‌محدث مشهورقرن یازدهم‌هجری‌است‌یکی **ملامحسن فیض**‌محدث کاشانی متوفی ۱۰۹۱ و دیگر **ملامحمد باقر سبزواری** متوفی ۱۰۹۰هجری قمری.

محدث کاشانی در کتاب وافی بعد از نقل اخبار و روایات مختلف دربارهٔ غناء میگوید که از مجموع ادله چنین مستفاد میشود که حرمت غناء مخصوص است به مواردی که مشتمل بر امری حرام از فسوق و معاصی باشد، از قبیل لعب به آلات لهو و گفتار دروغ و باطل وبلند شدن آواز زن و کشف محاسن او در حضورمردان نامحرم بدانگونه که در عهد خلفای اموی و عباسی متداول بوده است و گرنه خود غناء فی‌نفسه بدون‌اقتران به‌محرمات شرعیه، از محرمات ذاتی شمرده نمیشود وتغنی باشعاری که متضمن مصالح دینی و اخروی وموجب توجه بزهد وعبادت و رغبت در خیرات باشد حرام نیست.

ملا محمدباقر سبزواری رساله‌یی مخصوص در غناء تألیف کرده وباملامحسن فیض همعقیده شده است.

شیخ علی شهیدی (شیخ علی بن شیخ محمد بن شیخ‌حسن) صاحب حاشیه برشرح لمعه که از معاصران فیض وسبزواری است نیز رساله‌یی در حرمت غناء برد قول فیض وسبزواری نوشته وبر آنها سخت تاخته وتشنیعات عجیب بر بزواری‌رانده ومعتقدان اباحهٔ غنا وسماع را بحد کفر رسانده است.

جمعی ازعلما و دانشمندان صوفیه ازقبیل **شیخ ابوطالب‌مکی** در قوت‌القلوب و**امام ابوالقاسم قشیری** دررساله‌قشیریه‌و**امام محمد غزالی** دراحیاءالعلوم و کیمیای سعادت وابونصرسراج طوسی در کتاب‌اللمع وابوالحسن غزنوی درکشف‌المحجوب

وشیخ **شهاب‌الدین سهروردی** در عوارف‌المعارف و **ابو ابراهیم بخاری** در شرح کتاب التعرف لمذهب التصوف و امثال ایشان از علمای متصوفه، سعی کرده‌اند که تصوف را با تشرع وطریقت را با شریعت وفق داده جواز واباحهٔ سماع وغناء را علاوه برجهت ذوقی وعرفانی از جنبهٔ شرعی نیز با ادله شرعیه از آیات واخبار وسیرهٔ صحابه وتابعین اخیار ثابت کنند.

شیخ‌ابوطالب مکی (متوفی ۳۸۶) در (ج ۳) قوت‌القلوب در ضمن فصل (مخاوف‌المحبین ومقاماتهم فی‌الخوف ص ۹۰ ببعد) وارد بحث سماع وغناء شده وعقیده اباحه راپذیرفته است باهمان‌شرط که ازمحدث کاشانی نقل‌شد، یعنی درصورتی که‌سماع وتغنی مقترن با محرمات شرعیه نباشد. وی درا‌ثناء فصل مزبور روایات و حکایاتی مبتنی برجواز سماع نقل میکند و یکجا میگوید که از زمان عطاء بن ابی‌رباح تا زمان ما پیوسته این رسم که درحجاز معمول بوده که در ایام تشریق که افضل ایام سال برای عبادت‌است‌سماع کنند وتا کنون‌هیچیک ازعلما براین عمل‌انکارنداشته‌اند.

امام محمد غزالی در احیاءالعلوم (ج ۲ کتاب آداب‌السماع والوجد) شرحی مشبع در وجد وسماع نوشته واقوال و دلائل حرمت و کراحت و اباحهٔ سماع را نقل کرده وخود بدلائل چند استحسانی و فقاهتی جانب اباحه را ترجیح داده است. در کیمیای سعادت نیز فصلی مفصل نگاشته‌ و عقیدهٔ خود را مبتنی برجواز و اباحهٔ سماع ذکر کرده است. نگارنده در کتاب غزالی‌نامه عقیدهٔ او را بشرح‌نقل کرده‌ام.

شیخ شهاب‌الدین عمرسهروردی چهارباب (باب ۲۲ ــ ۲۵) از کتاب‌عوارف ــ المعارف را ببحث در سماع اختصاص داده وبتفصیل سخن‌رانده وبا ادله وشواهدعقیدهٔ بزرگان صوفیه را در اباحهٔ وجد وسماع اثبات کرده است. ــ وهم‌چنین علمای‌بزرک دیگر از متصوفه که نام بردیم در تألیفاتشان فصلی خاص در موضوع غناء و سماع آورده وهمگی از روی دلائل شرعی معتقد برخصت واباحه شده و اینطور استنباط

کرده‌اند که غناء وسماع ذاتاً حرام نیست مگر آنکه مقترن بامر محرم عارضی باشد. ودراین صورت‌هم‌حرمت بالذات متعلق به مقارنات میشود نه‌باصل کیفیت‌سماع

وبعضی ازاین‌طایفه قدم بالاتر گذارده، در بعض موارد حکم‌باستحباب ووجوب کرده و گفته‌اند که غناء خود حکمی شرعی ندارد ومانند پاره‌یی از عناوین دیگر از قبیل بیع ونکاح وامثال آن موضوع احکام خمسهٔ تکلیفیه واقع میشود وحکم‌شرعی آن ازوجوب وحرمت و کراهت وندب و اباحه، بحسب موارد فرق می کنند.

منشاء اختلاف‌فقها اختلاف روایاتی‌است که در بارهٔ غناء ومغنی‌درهردوطریقه شیعه وسنی روایت شده و از یکدسته اخبار حکم اباحه ورخصت و از یکدسته منع وانکار مستفاد میشود. اتفاقاً در هردوجانب منع ورخصت، اخبار صحیح داریم.ازاین جهت گروهی جانب منع و انکار را گرفته برحرمت فتوی داده‌اند، و جمعی جانب رخصت را ترجیح داده وبعضی برای‌جمع میان اخبار بکراهت معتقد گشته وپاره‌یی بتفصیل قائل شده موارد غناء واغراض مغنیان ومستمعان را مناط حکم قرار داده‌اند.

از فقهای شیعه کسانی که قائل بتحریم غناء شده غالب دو مورد را استثنا کرده جایز شمرده‌اند. یکی حداء ابل و دیگر تغنی زن در زفاف بشرط اینکه برای‌مرد نامحرم نباشد (مکاسب شیخ‌انصاری ومسالك شهید ثانی) وازفقهای سنی آنها که‌فتوی بحرمت داده غالباً علاوه بردو موردمذ کوربعض موارد دیگر را از قبیل غناء حجیج وحماسه‌های مهیج وتغنی باشعار متزهدان(اینگونه اشعار را زهدیات می گویند)و نشیدهای اعراب حتی اگر با دف باشد استثناء کرده داخل در امور جایز و مباح شمرده‌اند (تلبیس ابلیس ابن‌جوزی) وهمهٔ فقها متفق‌اند که غناء در صورت داشتن مفسدهٔ شرعی محظور وحرام است.

از فقهای شیعه شهید ثانی درمسالك راجع باختلاف اخبار واینکه در هر دو

جانب روایات صحیحه داریم وباید مابین روایات مختلف جمع کرد میگوید:(ذهب جماعة من الاصحاب منهم العلامه فی التذکرة الی تحریم الغناء مطلقا استناداً الی اخبار مطلقه ـ و وجوب الجمع بینها وبین مادل علی الجواز هنا من الاخبار الصحیحه متعین حذراً من اطراح المقید.)

صاحب حدائق عقیدهٔ فیض وسبزواری واخباری را که مورد تمسك برای اباحه است و همچنین اخبار مخالف را که دلیل قائلان بحرمت است بتفصیل نقل کرده و جانب حرمت را ترجیح داده وادلهٔ جواز را جواب داده‌است.

صاحب مفتاح الکرامه مدعی است که درموضوع غناء احصاء کرده‌است ومیگوید که مدرك فیض کاشانی ومحقق سبزواری در اباحهٔ غناء دوازده خبر، و مدرك قائلان بحرمت مطلق بیست وپنج خبر است. وسه روایت نیز دلیل برتحریم استماع غناء و پنج روایت هم دلیل برتحریم ثمن مغنیه وارد است.

اما از کتب اهل سنت بعد از احیاء العلوم وپیش از عوارف المعارف از همه بیشتر ومفصل‌تر در کتاب تلبیس ابلیس ابن جوزی اخبار مختلف بطرق اهل سنت نقل شده وشمارهٔ این روایات خیلی بیش از آن مقدار است که در کتاب مفتاح الکرامه بطرق شیعه احصاء کرده است.

ابن جوزی در این موضوع بتفصیل بحث کرده واخبار مختلف متعارض را آورده وخود قائل بتحریم شده وعقیده وادلهٔ غزالی و ابوطالب مکی و گروه دیگر از این طبقه علمای متصوف را نقل ورد کرده وبرایشان سخت تاخته است.

بالجمله اختلاف عقاید فقهای شیعه و سنی در بارهٔ غناء بیشتر از این جهت ناشی است که اخبار وروایاتشان در این موضوع کاملامختلف ومتعارض است و کسانی که بجواز اعم یا کراهت یا بتفصیل و فرق میان موارد معتقد شده خواسته‌اند مابین اخبار متعارض جمع کرده باشند.

نگارندهٔ این سطور جلال الدین همائی میگوید که از مجموع ادله چنین مستفاد میشود که غناء خواه از مقولهٔ فعل باشد یعنی بر کشیدن آواز با ترجیع طرب انگیز چنانکه شهید ثانی در مسالك آورده است (الغناء بالمد مدالصوت المشتمل علی الترجیع المطرب) وخواه از مقولهٔ کیف باشد یعنی آواز طرب انگیز چنانکه در قاموس ضبط می کند (الغناء ککساء من الصوت ماطرب به) یا بمعنی (سرود) بطوری که در صراح اللغه تفسیر کرده است ، بهر معنی که باشد با لذات موضوع حکم شرعی نیست و آنرا در ردیف موضوعاتی نباید شمرد که حکم شرعی متعلق بطبیعت کلیه شده باشد بدون رعایت خصوصیات موارد ، بلکه در صورت تحقق موضوع ، تابع متعلقات ومقترنات واغراض واحوال ودیگر از امور مؤثر در کیفیت قول وسماع است . پس در صورتیکه مقترن بمفسدهٔ شرعی یا عقلی باشد ازقبیل ملاهی ومناهی ولغو وباطل وتهییج شهوات ردیه وامثال آن، حرام است. امادرجائی که خالی از مفسده یا متضمن مصلحتی شرعی وعقلی باشد از قبیل معالجهٔ بیمار وانصراف خاطر ازعلائق شوم دنیوی وتوجه بامور ممدوح معنوی و امثال آن، حکم بتحریم مطلق نتوان کرد . منشأ اختلاف روایات هم شاید اختلاف درهمین گونه اغراض ومقترنات باشد .

آنکه گفتیم درصورت تحقق موضوع ، باین نظر است که اصل موضوع غناء امری محقق ومسلم نیست وعرف درتشخیص موضوع غناء بقول فقها مختلف ومضطرب است ، چه موسیقی وغناء والحان مطرب و مهیج نزدیك اقوام و ملل کاملا اختلاف دارد ، چه بسا که لحنی برای یك قوم طرب انگیز وهیجان خیز ودر پیش قوم دیگر اصلا مکروه ونامطبوع باشد . از آداب و عادات و غرائز و وجدانیات ملل و اقوام گذشته ، اصناف وافراد یك ملت هم در ذوق و احساس الحان و اصوات مختلف اند ، بالجمله موضوع غناء چنانکه خود فقها هم متعرض شده اند موضوعی ثابت ومحرز نیست وعرف وعادت در تعیین موضوع اضطراب دارد .

از آیات قرآنی هم آیه‌ای که صریح در حرمت موضوع مطلق باشد نداریم، چه آیاتی که مورد تمسک قائلان بحرمت شده‌است ازقبیل (ومن الناس من یشتری لهو الحدیث لیضل به عن سبیل‌الله بغیر علم) و (اجتنبوا قول الزور) و (لایشهدون الزور) که در کتب فقه و تفسیر شیعه از قبیل آیات الاحکام جزائری ومکاسب شیخ انصاری وتفسیر ابوالفتوح رازی متعرض شده‌اند، هیچکدام صریح در تحریم سماع و غناء مطلق نیست، و همچنین آیات دیگر از قبیل (و استفزز من‌استطعت منهم بصوتك) و (انتم سامدون) که علاوه بر آیات مزبوره دلیل فقهای سنی از قبیل ابن جوزی در تحریم غناء وسماع شده است.

اخبار و روایات هم بطوریکه گفتیم مختلف و متعارض است. از لحن همان اخبار نیز که منشأ قول بتحریم شده است، حرمت ذاتی مطلق استفاده نمیشود. بلکه مدار حکم بدست میآید که تحریم از جنبهٔ لهو ولغو وباطل است نه راجع بکیفیت تغنی وسماع. چیزی که هست بعضی از مدار ومناط حکم علیت فهمیده و گفته‌اند که تحریم شارع برای اینست که غناء را از افران لهو ولعب ولغو وباطل قرار داده و در حقیقت کبرای قیاس را ذکر کرده نه اینکه مقصودش این باشد که حرمت دایر مدار لهو ولعب است واگر از غناء مقصود لهو نباشد حرمت نخواهد داشت. هرچه گوباش فرض تحریم بواسطه لهو ولعب است نه‌بواسطهٔ اصل موضوع.

شیخ‌مرتضی انصاری رحمه‌الله با اینکه ظاهراً در موضوع غناء با فیض دمساز وهم‌آواز نیست در کتاب مکاسب گوید «فالمحصل من الادلة حرمة الصوت المرجع فیه علی سبیل اللهو فکل صوت یکون لهواً بکیفیه ومعدوداً من‌الحان اهل‌الفسوق والمعاصی فهو حرام و ان فرض انه لیس بغناء و کل ما لاتعد لهواً فلیس بحرام و ان فرض صدق الغناء علیه فرضاً غیر محقق لعدم الدلیل علی حرمة الغناء الا من حیث کونه باطلا ولهواً ولغواً و زوراً»

مقصود شیخ انصاری ظاهراً بیان علت تحریم است نه قول بتفصیل چنانکه بعض متأخران فهمیده‌اند از طرف دیگر میتوان گفت که اخبار غناء اصلا متعارض نیستند بلکه در یك مورد مخصوص که اقتران بمحرمات باشد، صریحاً تحریم شده و در موردی که مقترن به‌محرمات نباشد حکم بجواز داده است، پس هر کدام از دودسته روایات ناظر به موردی خاص است واز این جهت تعارض نخواهد داشت ودر صورتی هم که تعارض را مسلم بدانیم میگوئیم که اخبار متعارض متساقط‌اند و چون دلیل مسلمی از کتاب ولغت واجماع دردست نیست متوسل باصل عملی باید شدوبر گشت امر خواه بشبهات حکمیة وخواه بشبهات موضوعیه باشد از مجاری اصل براءت خواهد بود وانگهی میان فقها واصولیان مسلم است که تا ممکن باشد جمع مابین متعارضات را بهتر از طرح دانند واگر بخواهیم میان اخبار متعارض جمع کنیم حکم بتحریم مطلق در عموم افراد نتوانیم کرد.

اما قائلان بتحریم مطلق در فرقهٔ شیعه اولا مدعی اجماع شده و ثانیاً برای دلیل استنباط خود میگویند که از روی اجماع و مجموع ادله سنت و کتاب، علم اجمالی داریم براینکه یك فرد ازافراد غناء مسلماً تحریم شده است نهایت آنکه مابین افراد متعدد مشتبه تردید داریم ودراین صورت باید بحکم علم اجمالی ازهمهٔ موارد مشتبه مشکوك مانند دیگر شبهات محصوره بقاعدهٔ اشتغال اجتناب کنیم.

این استدلال درصورتی قابل قبول است که اولا حصول علم اجمالی را مسلم بدانیم، چه ممکن است که مخالف اصلا منکر علم اجمالی بشود وبگوید که اجماع محقق نیست واز کتاب وسنت همچنین علمی دراین موضوع حاصل نمیشود. یابگوید که محصل ادله کتاب وسنت علم تفصیلی است یعنی حکم تحریم بدون شك و شبهه در مورد اقتران به‌ملاهی و مناهی است ودر موارد دیگر شکی در رخصت و اباحه

نیست و در صورتیکه شکی باشد بدوی است که حکمش ببرکت اصل براءت معلوم میشود .

وثانیاً علم اجمالی را منجز تکلیف بدانیم، چه دراین باره که علم اجمالی منجز حکم تکلیفی است یا نه ؟ مابین اصولیان اختلاف است و ثالثاً علم اجمالی را قابل انحلال ندانیم، چه ممکن است گفته شود که علم اجمالی دراین مورد نظیر اقل و اکثر ارتباطی منحل بعلم تفصیلی وشك بدوی میشود وشك بدوی بی شبهه مجرای اصل براءت است.

باری دراین باره سخن بسیار وقیل وقال فراوان است واینجا بیش ازاین مقدار بحث دراین موضوع شایسته نیست. اینك بنقل گفتار بعضی دانشمندان صوفیه میپردازم:

دانشمندان صوفیه جهات شرعی را ازنظر دور نمیدارند وبارعایت جنبه شرعی میگویند که سماع وغناء در جائیکه مقترن به ملاهی ومناهی وملازم بامفسدهٔ شرعی باشد حرام است وبعضی دراین باره مبالغه کرده‌اند .

شیخ ابوطالب مکی در قوة القلوب سماع را بحسب موارد و اغراض مستمعان بحرام وحلال ومشتبه تقسیم کرده است باین عبارت «فی السماع حرام وحلال وشبهة فمن سمعه بنفس بمشاهدة هوی و شهوة فهو حرام و من سمعه بمعقوله علی صفة مباح من جاریته وزوجته کان شبهة لدخول اللهو فیه وفعل هذا بعض السلف من التابعین ومن سمعه بقلب بمشاهدة معان تدله علی الدلیل و تشهده طرقات الجلیل فهذا مباح ولایصح الا لاهله ممن کان له نصیب منه» در کشف المحجوب (صفحه ۵۰۸ ـ ۵۴۶) در سماع و اقسام و آداب آن گفتگو میکند ویکجا مینویسد هر که گوید که مرا بالحان و اصوات و مزامیر خوش نیست یا دروغ میگوید یا نفاق میکند و یا حس ندارد و از جملهٔ مردمان وستوران برون باشد . منع گروهی از آن بدانست که رعایت امر خداوند کنند وفقها متفق اند که چون ادوات ملاهی نباشد

واندر دل فسقی پدیدار نیاید شنیدن آن مباح است وبدین آثار و اخبار بسیار آرند .

« صفحه ٥٣٣ »

در شرح کتاب التعرف لمذهب التصوف (اواخر جلد ٤ صفحه ١٩٥ ببعد) فصلی در سماع وارد و یکجا مینویسد « سماع چون لهو و طرب باشد آن خود حرام و معصیت است وهر که حرام ومعصیت استعمال کند و حرام دارد فاسق است و هر که حلال دارد کافر است » ودر جای دیگر باز این معنی راتکرار میکند «هر کس تلهی سماع کند حرام است . سماعش همچو مزامیر است، اگر حرام دارد و استعمال کند فاسق است واگر حلال دارد کافر است، مذهب واعتقاد بزرگان اینست که یاد کردیم» در متن کتاب حاضر خود عزالدین محمود رحمه‌الله عقاید و اقوال مشایخ بزرگ را در بارهٔ سماع بتفصیل نقل کرده است . بیش از این بنقل اقوال نمیپردازیم، نا گفته نماند که بعقیدهٔ نگارنده سماع و وجد و رقص وخرقه پاره کردن وامثال این کارها مثل بسیاری از آداب دیگر صوفیان در آغاز امر چنین بوده که از سالکی مجذوب از خود بیخبر درحال جذبه واستغراق عملی سرزده وآنگاه دیگران بتقلید عمل اورا جزو سنن وآداب معمولهٔ اهل سلوك درآورده ورفته رفته کار بدست مقلدان خام افتاده وزاغان سیاه بدغلکاری بانك بازان سپید آموخته‌اند.

برسماع راست هرتن چیر نیست ... طعمهٔ هر مرغکی انجیر نیست

خاصه مرغ مردهٔ پوسیده‌یی ... پرخیالی اعمی بی‌دیده‌یی

« ذیل مصباح الهدایه صفحه ١٨٦ - ١٧٩ »

☆☆☆

اینك بحث دلکش و ممتنع غزالی[1] دربارهٔ حرمت واباحهٔ سماع که جامعترین گفتار دراین باره است بترجمه از کتاب احیاء علوم الدین آورده میشود باشد که سخن عالم و مفتی وفقیه مسلمی چون امام غزالی در رفع بسیاری از شبهات خواستاران را سودمند افتد.

نظر غزالی نسبت بحرمت واباحهٔ سماع

سپاس خداوندی را که دل دوستان بآتش محبت خویش بسوخت وهمت وروان ایشان را بشوق دیدار خود بنده وفرمانبردار ساخت. دیدگان خرد آنانرا بملاحظهٔ جمال خویش معطوف ساخت تا آنجا که از بوی نسیم وصال سرمست شدند ودلهایشان از دیدن انوار جلال واله وحیران ماند، پس در دو کون جز او چیزی ندیدند ودر دو جهان جزوی یاد نکردند اگر صورتی در برابر دیدگانشان جلوه گری کرد خردشان به مصور پرداخت و اگر نغمه ای بگوششان رسید دلشان بجانب محبوب گرایید واگر آهنگی جنباننده یا بیتاب کننده شادی بخش یا غم انگیز، مشوق یا

۱ ـ ابوحامد محمد بن محمد بن محمد غزالی در کتاب احیاء علوم الدین که از امهات کتب جهان بشمار می آید وهم در تألیف دیگر خود که کیمیای سعادت نام دارد ومیتوان گفت ترجمه و تلخیصی از احیاء العلوم است فصلی را بسماع و وجد اختصاص داده وچنانکه درمقدمهٔ کتاب احیاء العلوم گوید خواسته است علمای ظاهربین را که از مغز بپوست و از آب بسراب گرائیده اند بمنهج صواب آشنا سازد و از چهرهٔ حقیقت نقاب برافکند.

احیاء العلوم بچهار قسمت تقسیم شده ربع اول: عبادات و دوم عادات سوم مهلکات وچهارم منجیات است و هر ربعی بده کتاب تقسیم میشود وبدین ترتیب مجموع احیاء العلوم از چهل کتاب تشکیل گردیده است.

کتاب وجد و سماع که دراینجا مورد حاجت ومحل بحث است و بترجمهٔ فارسی آن اقدام شده کتاب هشتم از ربع عادات آنست کتب دیگری که این ربع را تشکیل میدهد بترتیب عبارت است:

آداب اکل وشرب ـ آداب نکاح ـ احکام کسب ـ حلال وحرام ـ آداب صحبت ومعاشرت با اصناف مردمان ـ عزلت ـ آداب سفر ـ امر بمعروف و نهی از منکر ـ آداب زندگانی و اخلاق نبوت.

مهیج شنیدند جنبش آنان نبود مگر بسوی خدا و بیتابیشان مگر برای او وشادیشان مگر بواسطهٔ او وغمشان مگر در او وشوقشان مگر بدانچه نزداوست وانگیزششان مگر بسوی او و گذارشان مگر در کوی او ، از اوست سماعشان و بسوی اوست استماعشان و از غیر او چشم و گوششان فرو بسته وباز گرفته است.

اینانند گروهی که خدای بدوستی خویششان بر گزیده وازمیان بر گزیدگان وپاکانش اختیار کرده است ورحمت ودرود بسیار برمحمد باد که به پیامبری برانگیخته شد وبرخاندان وپیروان او که رهبران وپیشوایان حق اند .

☆☆☆

اما بعد دل وسرشت خزانهٔ اسرار وکان گهر است ولی همانطور که آتش در آهن وسنگ وآب در زیر خاك وکلوخ نهفته است گوهرها نیز در دل پنهان است و برای آشکار ساختن آنها جز افروزینهٔ سماع راهی وجهت نفوذ کردن در دلها جز دهلیز گوش روزنه‌ای نیست ، آهنگهای موزون و فرحبخش آنچه در ضمیر است بخارج میکشاند ونیك وبد آنرا آشکار میسازد چه هنگام تحریك دل هرچه دراوست ظاهر میشود همانطور که از کوزه جز آنچه دراوست نمی‌تراود .

سماع برای دل محکی صادق ومعیاری ناطق است. نسیم سماع بر دلی نمیرسد جز اینکه آنچه براو غالب است بجنبش درمیآید پس چون دل مطیع گوش است تا آنجا که از واردات گوش نهانیهای دل آشکار میشود وبسبب آن بدیها وخوبیها کشف میگردد واجب است دربارهٔ سماع ووجد وبیان آفات وفوائد وروش وآداب آن بشرح سخن گفته شود ، همچنین آنچه بسبب اختلاف علما در روایا ناروا بودن ایندو راه یافته است بیان گردد ، ما این مطلب را دردوباب آشکار وروشن خواهیم ساخت :

باب اول در بیان مباح بودن سماع ، باب دوم درآداب سماع وآثار آن که در قلب وجد ودر جوارح رقص وفریاد وجامه دربدن است .

باب اول ـ در بیان اختلاف علما در مباح بودن سماع و کشف حق در این باره

بیان نظریات علما و متصوفه در حلال و حرام بودن سماع

بدانکه سماع اول امر است و حالتی از آن در دل حاصل میشود که وجد نام دارد و نتیجهٔ وجد بحرکت آمدن دست و پا است و گاهی این حرکت غیر موزون است که جنبش نامیده میشود یا موزون است که در آنصورت کف‌زدن ورقص نام دارد.

پس اول از حکم سماع شروع می کنیم وسخنانیکه صاحبان مذاهب مختلف در این باره گفته‌اند نقل می کنیم آنگاه دلیل مباح بودن آنرا میآوریم وبعد بآنچه قائلین بتحریم دست آویز خود ساخته‌اند پاسخ میدهیم.

نقل مذاهب

قاضی ابوالطیب طبری از شافعی و مالك و ابوحنیفه و سفیان و جماعتی از علما کلماتی آورده است و بدانها استدلال می کند که آن اشخاص نظر بتحریم سماع داشته‌اند.
شافعی که خدایش بیامرزاد در کتاب: آداب‌القضاء گفته است: غناء لهوی ناپسندیده وشبیه بباطل است و کسی که در آن زیاده روی کند سفیه است وشهادتش پذیرفته نمیشود.

همچنین قاضی مذکور گوید که شنیدن غناء بعقیدهٔ پیروان شافعی حتی از زنی که برشخص حرام نیست خواه آنزن آزاد یا بنده، روی گشاده یا درپرده باشد روا نیست واز قول شافعی گوید که اگر صاحب کنیز مردمان را برای شنیدن آواز او جمع کند سفیه است وشهادتش مردود است.

هم او گفته و آورده است که شافعی طقطقهٔ باچوب‌را ناخوش میداشت ومیگفت

که این را زندیقان برای آنکه از قرآن بدان مشغول شوند وضع کرده‌اند.

وشافعی گوید: همانطور که در خبر است بازی با نرد از بازی با سایر آلات لهو ناخوش آیندتر است و بازی شطرنج رادوست نمیدارم وهمچنین آنچه را که مردمان با وی ببازی می‌پردازند مکروه می‌شمارم چه بازی کار دینداران وجوانمردان نیست.

اما **مالک** که خدایش بیامرزاد از غنا نهی کرده است و گوید اگر کسی کنیزی خرید وآنرا مغنیه یافت بر اوست که آنرا رد کند واین مذهب سایر اهل مدینه بوده است مگر ابراهیم بن سعد.

اما **ابوحنیفه** که خدای از وی خشنود باشد سماع راناخوش میداشته وشنیدن غناء را در زمرهٔ گناهان قرار داده است واین چنین‌اند سایر اهل کوفه چون سفیان ثوری وحماد وابراهیم وشعبی وغیر آنان.

اینها بود آنچه قاضی ابوالطیب طبری بتمامی نقل کرده است.

ابوطالب مکی مباح بودن سماع را از جماعتی بیان میکند و گوید از گروهی از صحابهٔ از جمله عبدالله بن جعفر وابن زبیر ومغیرة بن شعبه ومعاویه وغیر آنان این مطلب را شنیده است و گوید بسیاری از صحابهٔ صالح گذشته وتابعین نیکو کار آنان بدینکار می‌پرداختند.

همچنین گوید: اهل حجاز که درمکه نزد ما بودند در بهترین ایام سال بسماع می‌پرداختند این ایام ازقبیل روزهای تشریق[1] ایامی است که خدا بندگانش رافرمان داده است که او رابیاد آرند واهل مدینه نیز تا این زمان چون مکیان بسماع میپردازند ابومروان قاضی را کنیزکانی بود که مردمانرا از نوای خوش خویش بهره‌مندمیساختند وبرای صوفیه هم چنین می کردند.

ابوطالب گوید: عطاء را دو کنیزك بود که خوانندگی میکردند و دوستانش

---

۱ ـ سه روزی که بعد از عید اضحی است.

بسماع می‌نشستند . وهم او گوید : بابوحسن بن‌سالم گفته شد چگونه سماع رازشت میشماری درحالی که جنید وسری سقطی وذوالنون بآن گوش فرا میدادند ؟ گفت چگونه ممکن است چنین کنم درصورتیکه بهتر از من آنراشنیده واجازه داده‌است چه عبدالله بن جعفر طیار بسماع می پرداخته ومن فقط لهوولعب را درسماع زشت می‌شمارم .

از **یحیی بن معاذ** روایت شده‌است که گفت : سه چیزرا ازدست داده‌ایم وجز اندکی ازآنها برجای نیست : زیبائی با خویشتنداری وخوش سخنی با دینداری و دوستی با وفاداری و این عبارت را در کتابی دیدم که بعینه از حارث محاسبی نقل شده ودلالت دارد بر آنکه اوباوجود پارسایی ودینداری و کوشش وپافشاری که در امر دین داشته سماع را جایز می‌شمرده است وهمچنین گوید :

ابن‌مجاهد دعوتی را اجابت نمیکرد مگر اینکه درآن سماع‌بود .

از کسی حکایت شده که گوید درجائی با ابوالقاسم بن بنت منیع‌و ابوبکر بن ابی‌داود وابن مجاهد وعده ازنظائر آنان دعوت داشتیم پس‌سماع آغازشد. ابن‌مجاهد، ابن بنت‌منیع را در موضوع سماع ببحث و استدلال با ابن ابی داود برانگیخت ، ابن داود گفت : پدرم از احمد بن حنبل نقل کرد که او سماع را ناخوش میداشته ، پدرم نیز چنین بود ومن نیز برشیوهٔ پدر خویشم .

ابوالقاسم بن بنت منیع گفت: جدمن احمد بن بنت منیع از صالح‌بن‌احمد روایت کرده که پدرش بسرود ابن‌خبازه گوش میداده است ، پس ابن مجاهد به ابن ابی داود گفت : از پدرت با من سخن مگوی و به ابن بنت‌منیع گفت : مرا با جدت کاری نیست . ای ابوبکر ! چه میگوئی دربارهٔ کسی که یك بیت شعر بخـواند آیا این کار حرام است ؟ ابوبکر بن ابی‌داود گفت نه . گفت‌اگر خوش‌آواز باشد خواندن شعر براو حرام است ؟ گفت نه . گفت اگر آن شعر را با کشش بخواند بعضی کلمات

کشیده را کوتاه وپاره‌ای از آنچه را کوتاه است کشیده بخواند آیا براوحرام است ؟ گفت من نیروی مقاومت با یك شیطان را ندارم چگونه از عهده دو شیطان[1] برمیتوانم آمد ؟

ابوالحسن عسقلانی اسود از اولیاء بود وهنگام سماع ازخود بیخود میشداو در بارهٔ سماع کتابی نوشته وبرد منکران پرداخته است وگروه دیگری از مشایخ نیز در تصانیف خود عقیده منکرین سماع را رد کرده‌اند .

همچنین از یکی از بزرگان حکایت شده است که گوید : ابوالعباس خضر علیه‌السلام را دیدم باو گفتم چه میگوئی در باب سماع که یاران ما در بارهٔ اختلاف عقیده دارند ؟

ـ گفت سماع چون آب زلالی است که جز قدم دانشمندان بر آن استوار نمی‌ماند.

از **ممشاد دینوری** حکایت شده که گفت پیغمبر (ص) را در خواب دیدم گفتم ای رسول خدای آیا چیزی ازسماع را زشت میشماری؟ گفت نه چیزی از آنرا ناخوش نمیدارم لکن بگوی که پیش از سماع آنرا باقرآن افتتاح کنند وهم مجلس را بعد از سماع باقرآن خاتمه دهند .

از **طاهر بن هلال همدانی** کتابفروش که از اهل علم بود حکایت کرده‌اند که او گفت وقتی بر ساحل دریا در مسجد جامع جده معتکف بودم روزی گروهی را گوشهٔ مسجد دیدم که چیزی میخوانند وبسماع مشغولند در دل خود این کار را زشت شمردم وبا خود گفتم درخانه‌ای از خانه های خدا غزلسرائی میکنند پس همان شب پیغمبر (ص) رادرخواب دیدم که در همانجا نشسته ، ابوبکر صدیق رضی‌الله‌عنه در کنارش قرار دارد ، ابوبکر چیزی میخواند وپیغمبر (ص) استماع میفرماید

۱ ـ منظورش از دوشیطان ابن مجاهدوابن بنت منیع است که هردو موافق سماع ومخالف عقیدهٔ او بوده اند .

ودستش را چون کسی که بوجد آمده باشد بر سینه نهاده است باخود گفتم زشت شمردن عمل آنانکه در اینجا بسماع مشغول بودند سزاوار نبود ، چه این رسول خدای (ص) است که گوش فرا میدهد وابوبکر است که میخواند . پس رسول خدای (ص) بجانب من توجه فرمود ، وشك دارم که گفت : این حقی بحقی یا حقی ازحقی است .

جنید گفت رحمت بر این طایفه در سه مورد فرود میآید : هنگام خوردن ، چه آنان نمیخورند مگر از ناچاری وهنگام سخن گفتن چه آنان گفتگو نمیکنند مگر در مقامات صدیقین .

وهنگام سماع چه آنان با وجد بسماع می‌پردازند وحق را مشاهده میکنند.

از **ابن جریح** آورده‌اند که او سماع را اجازت میداد باو گفتند که اینکار در روز قیامت در زمره بدیهایت ثبت میشود یا خوبیها ؟ گفت نه جزء این ونه جزء آن اینکار شبیه لغواست و گفتار خدای تعالی است که ازشما بسبب لغو درایمانتان مؤاخذه نخواهم کرد[1] .

اینها گفته های مختلفی بود که نقل شد ولی کسی که در جستجو و پیرو حق باشد وبررسی بسیار کند این سخنان را با هم مخالف و معارض خواهد یافت وباین ترتیب یاحیران باقی خواهد ماند یا بسبب میل شخصی بیکی ازاین اقوال مائل خواهد شد واین هردوصورت ، قصور و نقص است . پس باید بجستجوی حق از راه خودش اقدام شود واین امر با بحث درمدارك مباح یاممنوع بودن سماع میسراست چنانکه بذکر آن خواهیم پرداخت .

دلیل مباح بودن سماع

بدان آنکه میگوید سماع حراماست معنی سخنش آنست که خدای تعالی بدین

---

۱ - لایواخذکم الله باللغوفی ایمانکم ولکن یواخذکم بما کسبت قلوبکم والله غفورحلیم (سوره ۲ بقره آیهٔ ۲۲۵) .

سبب عقوبت خواهد کرد. اما این سخن چیزی نیست که تنها عقل برای حکم بآن وشناختنش کافی باشد بلکه باید ازمصادرشرع شنیده شده باشد وشناختن احکام‌شرع محصور است به: نص یا قیاس برنص.

مراد از نص چیزهائی است که رسول خدای(ص) بعمل یا سخن خود ظاهر ساخته باشد ومنظور ازقیاس آن معنی‌است که از کلمات یا کردار وی مفهوم گردد. پس اگردربارهٔ امری نصی موجود نباشد وقیاس آن برمنصوصی‌هم درست نیاید سخن دربارهٔ تحریم آن باطل است و کاری است چون سایرمباحات که مرانجام آن را باکی نیست. اما برتحریم سماع هیچ نصی یا قیاسی دلالت نمیکند واین موضوع درجوابی که بدلائل قائلین بتحریم خواهیم داد واضح خواهد شد و وقتی که بتمام ادلهٔ آنان پاسخ گفته شد راه درستی برای اثبات این مقصود بدست خواهدآمداما اکنون آغاز سخن میکنیم ومیگوئیم که نص وقیاس هردو بمباح بودن سماع دلالت میکند:

۱ ـ قیاس ـ غناء مشتمل برمعانی بسیاری‌است که‌ابتدامفردات وبعد مجموع آن شایسته بحث است یکی از اجزاء سماع شنیدن صدای خوش موزونی است که معنی‌آن مفهوم و محرك دل باشد که بطور کلی آواز خوش نامیده میشود وصدای خوش خود بموزون و غیر موزون تقسیم مـی گردد و موزون تقسیم میشود بمفهوم چون اشعار وغیرمفهوم مثل صدای جمادات و حیوانات.

اما شنیدن صدای خوش ازاین نظر که خوش است سزاوارنیست که حرام‌باشد بلکه حلال است هم بموجب نص وهم بقیاس.

الف ـ قیاس ـ از این جهت سماع مربوط میشود بلذت بردن حس سامعه از درك آنچه مخصوص باوست چه انسانرا عقل و پنج حس است و برای هر حاسه‌ای ادراکی ودرمدرکات هرحاسه‌ای چیزی که از آن لذت وبهره ببرد.

بهرهٔ نظرازچیزها آن زیبائی است که می‌بینند چون سبزه و آب روان وروی خوب وسایر الوان زیبا که نقطهٔ مخالف آنها رنگهای تیرهٔ ناپسندیده است.

بهرهٔ شامهٔ بویهای خوش است که دربرابر آن بوهای بد قرار دارد.

بهرهٔ حس ذائقه خوردنیهای لذیذ چون چربی و شیرینی وترشی است که در برابر آنها اطعمهٔ تلخ ناگوار قرار دارد.

بهرهٔ حس لامسه نرمی ولطافت وخوش آیندی است که در مقابل آن درشتی وناهمواری قرار گرفته است.

بهرهٔ عقل علم ومعرفت است که دربرابر آن نادانی و کند ذهنی قراردارد.

همچنین صداهائی که بوسیله سامعه درک میشود بلذت بخش و خوش آیند چون آواز بلبل ونای وناخوش آیند چون عرعردراز گوش وغیرآن تقسیم میگردد.

ملاحظه میشود چقدر مقایسه این حس ولذتی که ویژهٔ آنست با سایرحواس ولذات خاصهٔ آنها روشن و آشکار است.

ب ـ نص ـ اما نص هم بر مباح بودن سماع دلالت دارد صدای خوش منتی است که خدای تعالی بسبب آن ببندگانش نهاده است جائی که میگوید افزودیم در خلق آنچه خواستیم **یزید فی الخلق مایشاء** پس گفته‌شده که مراد صدای خوش‌است ودر حدیث آمده است خدای پیامبری برنیانگیخت مگر اینکه خوش آواز بود **(مابعث‌الله نبیا الاحسن‌الصوت)** وپیغمبر(ص) فرمود گوشم بآوازمردی که قرآن را بصدای خوش میخواند مایلتر است از صاحب کنیزك آوازه خوان بکنیز کش **«لله اشد اذنا للرجل الحسن الصوت بالقرآن من صاحب‌القینة‌لقینته»**

درحدیث درمدح داود(ص) آمده است که اوخوش آوازبود تاآنجا که هنگام زاری برخویشتن وخواندن زبور جن وانس و وحش وطیر برای شنیدن آوازش

گرد میآمدندواز مجلس او چهارصد جنازه بیرون می بردندو نزدیك بهمین مقدار در سایر اوقات وهم رسول خدای (ص) درمدح ابوموسی اشعری فرمود باو مزماری ازمزامیر آل‌داود داده شده‌است . ومفهوم گفتار خدای‌تعالی **ان انکر الاصوات لصوت الحمیر** «بدترین صداها صدای دراز گوش است» ستودن آواز خوش است .

اگر گفته شود که صدای خوش مباح شده‌است بشرطی که درخواندن قرآن باشد لازم‌میآید صدای بلبل‌هم حرام باشد چه‌آن نیزازقرآن نیست پس درصورتیکه شنیدن آواز بی معنی موجودی که ارزشی ندارد روا باشد چگونه سماع آهنگی که از او حکمت و معانی درست فهمیده میشود ممکن است روا نباشد در حالی که شعررا حکمت شمرده‌اند (**ان من الشعر لحکمة**) .

اینست نظر دربارهٔ صدا از آن‌جهت که فقط خوب وخوش باشد .

درجهٔ دوم ــ نظر بصدای خوب خوش وموزون است چه وزن غیرازخوبی‌صدا است چه بسا صدای خوش که خارج از وزن است و چه بسا صدا که موزون ولی ناخوش است . صداهای موزون باعتبارمحل خروجشان سه است :

گاهی صدا ازجمادی حاصل میشود مثل صدای نای وعود وزدن چوب وطبل وغیره . گاهی ازحنجرهٔ حیوانی خارج‌میشود واین حیوان یا انسان یا غیر آن‌است چون آوازبلبل وقمری ودیگر مرغان خوش آواز . این آوازها درعین اینکه خوش است موزون وشروع وختم آنها متناسب است وبابنجهت شنیدنشان لذت بخش است.

اصل درصداها حنجرهٔ حیوانات است و نای را بصورت حنجره ساخته‌اند واین شبیه کردن صنعت بخلقت‌است وهیچ‌چیز نیست که صنعتگران بصنعت‌خویش ساخته باشند مگراینکه صورت نخستین از روی خلقتی است که خدایتعالی آنرا اختراع کرده وصنعتگران از آن‌تقلید کرده‌اند وشرح این‌سخن بدرازا میکشد . پس‌شنیدن

این صداها بسبب آنکه خوش و موزون اند محال است حرام باشد چه نه راهی و دلیلی برای تحریم شدن صدای بلبل و سایر طیور موجود است و نه حنجره را با حنجره و جماد را با حیوان در این باب فرقی است . پس صداهائی که از سایر اجسام چون حلقه یا چوب یا طبل یا دایره زنگی و غیر آن باختیار انسان خارج میشود میتوان با صدای بلبل قیاس کرد و این باب استثنائی ندارد مگر ملاهی . اما عود و نای اگر در شرع منعی درباب آنها باشد نه ازجهت لذت آنهاست چه اگر چنین می‌بود باید هرچه برای انسان لذت بخش است براین قیاس کرده شود .

اما مسکرات حرام شد بسبب حرصی که مردمان بآن داشتند و اقتضا میکرد که درباز گرفتن مردم از آن مبالغه شود تا آنجا که درابتدا امر بشکستن خم‌ها صادر شد وهرچه شعار شرابخواران بود هم باآن حرام اعلام شد و آن فقط عود و نای بود. تحریم این دو نیز بجهت ارتباط با میخواری بعمل آمد همانطور که خلوت کردن با زن بیگانه بسبب آنکه مقدمهٔ جماع است تحریم شده و نظر بر ران بعلت اینکه بعورت متصل است حرام است وشراب اندك نیز اگرچه مست کننده نیست لکن چون بسوی مستی میخواند و میکشاند حرام گردیده وهیچ حرامی نیست که گرد آنرا حریمی فرا نگرفته باشد وحکم حرام بودن برای حمایت وحفظ ونگاهداری چیزی که حرام گردیده تا بحریم آن نیز کشیده شده است چنانکه رسول خدای (ص) فرمود: هر ملکی را حریمی وقرقگاهی است و حریم خداوند محارم او هستند . غنا به تبعیت حرمت شراب حرام است بسه علت :

اول اینکه آواز خوش بباده خواری میخواند چه لذت حاصله از آن جز با شراب بحد کمال نمیرسد و برای یك چنین علتی است که شراب اندك هم حرام شده است .

دوم ـ دربارهٔ کسی که تازه دست از باده پیمائی برداشته است چه مجالس انس اورا بیاد باده خواری می‌افکند ویادآوری شوق را بر می‌انگیزد وچون شوق قوت گرفت سبب اقدام میشود وبهمین‌جهت است که ریختن مایعات درمزفت وحنتم ونقیر که ظروف مخصوص شراب است منع شده زیرا که دیدن شکل آنها باده را بیاد میاندازد واین علت دلیل نخستین را بی‌اثر میکند بدین‌معنی که در مطلق ذکر لذتی را نمیتوان معتبر شناخت همانطور که درمطلق دیدن صراحی و ظروف شراب لذتی نمیباشد لکن این ظروف ازجهة بیادآوردن باده حرام شده‌اند پس کسی‌هم که‌عادت داشته است با آهنگی و نغمه‌ای می بخورد بعلت اینکه سماع بیاد شرابش میاندازد وباین کارتشویقش میکند ازسماع ممنوع است بسبب بودن این علت خاص در وی.

سوم ـ اگر اشتغال بسماع عادت اهل فسق شده باشد ممنوع میشود بسبب شباهت باآنان چه **من تشبه بقوم فهو منهم** «هر کس خود را شبیه گروهی سازد از آنان است» وبهمین علت است که بترك سنتی که شعار اهل بدعت شده باشد عقیده داریم چه بیم تشبه با آنان در بین است وبهمین علت است که زدن **کوبة** که طبل دراز کمرباریك و دوسرپهنی‌است حرام شده چه زدن‌آن عادت مخنثان است واگر بسبب‌این‌تشبه‌نبود باطبل حاجیان وجنگجویان فرقی‌نداشت وبهمین علت میگوئیم اگرعده‌ای فراهم‌آیند ومجلسی بیارایند وآلات باده گساری وساغرهای آنرا حاضر کنند ودرآنها سر کنگبین بریزند وساقی آنرا بگرداند وبحاضران بیاشاماند وآنان کلماتی‌را که میگساران درآن هنگام بزبان میآورند ادا کنند سر کنگبین اگرچه مباح است بر آنها حرام میشود بسبب اینکه کارشان با اهل فساد شباهت دارد.

بلکه بهمین جهت است که پوشیدن قبا وموی سر گذاشتن در شهرهائی که قبا لباس بد کاران است نهی شده و در ماوراءِ النهر که پوشیدن این قبا عادت اهل

صلاح است مانعی ندارد وبهمین علل است که نای عراقی و سازهای زهی چون عود وچنگ و رباب وبربط حرام شده است واین حکم برسایر آلات سماع جاری نیست چون نی چوپانان وحاجیان ونی طبالان وطبل وچوب وهر اسبابی که از آن صدای خوش و موزون جز آنچه شرابخواران بدان معتادند خارج شود زیرا آنچه بباده مربوط نباشد وآنرا بیاد نیاورد وبسوی آن نکشاند وسبب شباهت بامیخواران نگردد در ردیف ودرمعنی محرمات نیست ودرنتیجهٔ قیاس با آواز پرندگان وغیر آنها بر طبق اصل کلی مباح خواهد بود بلکه گوئیم شنیدن آهنگ همان سازها از نوازندگانش حتی اگر بوزنی ناخوش آیند ونامتناسب هم باشد حرام است. ازاینجا آشکار میشود که تنها خوشی و لذت بخشی علت تحریم سماع نیست بلکه قیاس و قانون حکم بحلال بودن هرچیزخوش آیندی میکنند مگرچیزی که درحلال بودن آن فسادی باشد.

خدای تعالی فرماید: بگوای پیغمبر چه کسی رزق پاکیزه وخوش وپیرایه‌هایی که خداوند برای بندگانش مهیا ساخته حرام کرده است «**قل[1] من حرم زینة الله التی اخرج لعباده و الطیبات من الرزق** پس این آوازها بسبب اینکه آهنگهای موزونی است حرام نیست ووقتی حرام میشود بسبب عارضهٔ دیگری است که بزودی در بیان عوارضی که علت حرمت‌اند خواهد آمد.

درجه سوم ـ در کلام موزون ومفهوم یعنی شعراست که آن فقط ازحنجرهٔ انسان بیرون می آید وبمباح بودن آن میتوان یقین داشت چه تنها چیزی که اضافه دارد مفهوم بودن آنست. ازطرفی کلام مفهوم حرام نیست. آوازخوش موزون نیز حرام نیست پس وقتی که اجزاء مجموعه‌ای حرام نباشد خود مجموع چگونه و از

[1] ـ سوره اعراف ۷ آیهٔ ۳۰

کجا حرام میشود ؟ ولی بمفهوم باید نگریست اگر در آن محظوری باشد نثر و نظم واصولا بزبان آوردن آن نیز حرام است خواه باآهنگ باشد وخواه بدون آن . ودر بارهٔ شعرحق آنست که شافعی رحمه‌الله گفته است : «شعر سخنی است که خوب آن خوب وزشت آن زشت وناپسندیده است» وهنگامی که خواندن شعربی آوازو آهنگ جایز باشد خواندنش با آواز نیز جایز است و هر گاه چند امر مباح با هم اجتماع کنند مجموع آنها نیز مباح خواهد بود و اگر مباحی بمباحی افزوده شود حرام نیست مگراینکه مجموع متضمن ممنوعی باشد که مفرد آنرا دربر نداشته است ودر اینجا چنین محظوری نیست . شعر خواندن را چگونه میتوان ناپسندیده انگاشت درحالی که درحضور رسول خدای(ص) خوانده شده است وهم آن حضرت میفرماید: بعضی از شعرها حکمت است **«ان من الشعر لحکمة»** و عایشه رضی‌الله عنها چنین خوانده است : آنانکه زندگی درپناهشان میسر بود رفتند ومن در میان جانشینانی مانده‌ام که چون پوست گرگین بکار نمی‌آیند :

«ذهب الذین یعاش فی اکنافهم و بقیت فی خلف کجلد الاجرب»

ودرصحیحین ازعایشه رضی‌الله عنها چنین روایت شده است که وقتی حضرت رسول(ص) بمدینه فرودآمد ابوبکر وبلال به تب شدیدی مبتلا شدند و در مدینه وبا بود پس گفتم ای پدر خود را چگونه می‌بینی وهم از بلال پرسیدم ، ابوبکر را هروقت تب میگرفت چنین‌میگفت : بهرمردی که درمیان خانوادهٔ خود بسرمیبرد مرگ ازبند کفشش نزدیکتراست .

«کل امری مصبح فی اهله والموت ادنی من شراك نعله»

وبلال هر گاه تب از او زائل میشد آواز برمیداشت وچنین میخواند : ای کاش میدانستم آیا ممکن‌است که یك شب دیگررا در آن وادی که اطرافم

اذخر وجلیل[۱] باشند بسر آورم ؟ وآیا روزی بآبهای **مجنة**[۲] دست خواهم یافت و یکبار دیگر **شامة**[۳] و **طفیل**[٤] دربرابرم جلوه گری خواهند کرد ؟

الا لیت شعری هل ابیتن لیلة — بوا دو حولی اذخر وجلیل»
«وهل اردن یوماً میاه مجنة — وهل یبدون لی شامة وطفیل»

عایشه گفت پیغمبررا بدین سخن آگاه ساختم و او گفت : بارخدایا مدینه را نزد ما باندازهٔ مکه بلکه بیشتر از آن محبوب گردان .

رسول خدای با مردمان برای بنای مسجد خشت میبرد ومیگفت :

این میوه (میوه بهشتی) است نه آنچه درخیبراست ، اینست ای خدای ما آنچه نیکوتروپاکتراست .

«هذا الحمال لاحمال خیبر[٥] **— هذا - ابر - ربنا و اطهر»**

همچنین رسول(ص) باری دیگر فرمود : اندوهی نیست چه زندگی، زندگانی آخرت است ، بار خدایا انصار ومهاجرین را ببخشای .

«لاهم ان العیش عیش الآخره — فارحم الانصار والمهاجرة»

واین خبر در هر دو کتاب صحیح ثبت شده است .

پیغمبر اکرم برای حسان منبری درمسجد گذارد که حسان بر آن بر میشد وبوجود رسول(ص) فخرمیکرد یا از او دربرابردشمنان دفاع مینمود ورسول خدای میفرمود که خداوند حسان را درمدافعت یامفاخرتش بروح القدس تأیید میکند .

وقتی **نابغه** شعری برپیغمبرخواند و او فرمود : خدای دهانت را نشکند .

عایشه رضی الله عنها گوید : اصحاب پیغمبر(ص) نزد او شعر میخواندند و او تبسم میفرمود .

---

۱ - نام دو موضوع است درمکه ۲ - نام جائی است نزدیک مکه ۳و٤ - نام دو کوه است که مشرف بمکه اند ٥ - حمال را بار نیز میتوان معنی کرد ولی معنی متن مناسب تر بنظر رسید .

عمرو بن شريد ازپدرش روايت كرد كه گفت بر رسول خدا (ص) صد بيت ازقول اميةبن ابی الصلت خواندم كه در آخرهربيت ميفرمود : **هيه هيه** يعنی ديگری بگوی وادامه بده ، بعد گفت درشعرش نزديك است كه اسلام بياورد .

از انس رضی‌الله عنه است كه گويد : پيغمبر (ص) در سفری بود كه حدی ميخواندند انجشة[1] برای زنان و براءبن مالك برای مردان ، پس رسول خدای بانجشة گفت : لختی نرمترك بران كه شيشه‌بارداری[2] **«رويدك سوقك بالقوارير»** .

وحدی خوانی دنبال شتران كه پيوسته از عادات عرب درزمان حضرت رسول وزمان صحابه بود شعری است كه بآواز خوش و آهنگ موزون خوانده ميشود و ازهيچيك ازصحابه نقل نشده‌است كه حدی‌را زشت شمرده باشند بلكه غالباً تقاضای خواندن آنرا ميكرده‌اند گاهی برای تحريك شتران و گاهی برای لذت بردن از آن.

پس تحريم سخن ازنظر اينكه مفهوم ولذت‌بخش باشد وبآوازخوش وآهنگهای موزون ادا شود جايز نيست .

درجۀ چهارم ـ توجه بسماع است از جهت اينكه محرك دل است و آنچه را كه درآن بيشترجای دارد برمی‌انگيزاند .

دراين‌مورد بايد گفت كه خدايتعالی را در مناسبت نغمه‌های موزون با روح سری است چه آهنگها را در روح تأثيری عجيب است .

پاره‌ای از اصوات فرحبخش وبرخی اندوه افزای ، پاره‌ای خواب‌آور وقسمتی خنده‌انگيز ونشاط خيزاند ،

پاره‌ای‌از آنها هستند كه بوزن آنهاازاعضاء بدن چون دست وپای وسرحركاتی سرميزند وسزاوارنيست اگر به پنداريم كه اين بسبب معانی شعری است بلكه اين

۱ ـ نام يكی از غلامان پيغمبر   ۲ ـ كنايه از زنان

خاصیتی است که در تارها نهفته است تا آنجا که گفته شده کسی را که بهار وشکوفه‌ها وعود وتارهای آن بجنبش درنیاورد فاسدالمزاج و غیرقابل علاج است وانگهی چه باید گفت درباره طفلی که در گاهواره است وصدای خوش از گریه ساکتش میکند و ازآنچه بخاطر آن میگریسته است بشنیدن صدا متوجه میشود .

شتر نیز با همه کند ذهنی و کم هوشی‌ازحدی بحدی متأثرمیشود که ابشنیدن آن بارهای سنگین براوسبك میگردد وبا نشاطی که از آن آواز بهم میرساند راههای دراز را کوتاه میسازد ونشاط آنرا بسرحد مستی و بی‌خبری میرساند . هنگامی که صحراهای بی پایان و تشنگی و گرسنگی و سنگینی بارها و محملها آنرا بستوه میآورد وقتی‌صدای حدائی بگوشش‌میرسد گردن‌را بدانسوی‌درازمیکند ودرحالیکه گوشهایش‌را راست گرفته است بآواز حدی خوان گوش میدهد و بسرعت سیر خود میافزاید تا آنجا که بارها و محملها بجنبش درمیآید وچه بسا از شدت حرکت و سنگینی بار بعلت نشاطی که دارد بی‌آنکه خود بفهمد میمیرد .

ابوبکرمحمد بن داود دینوری معروف به‌رقی (رض) حکایت میکند که در بادیه بقبیله‌ای ازقبایل عرب برخوردم مردی از آنان مرا بمیهمانی خواند وبچادری درآوردم در آنجا غلام سیاهی را به‌بند بسته دیدم شتری چند نیز دربرابرچادرمرده یافتم تنها یك اشتر نیمه جان و چون جسمی بیروح بر جای مانده بود . غلام بمن گفت تومیهمانی واز اینراه ترا بر میزبان حقی است ، مولای من میهمان را بسیار گرامی میدارد وقطعاً شفاعت ترا رد نخواهد کرد نزد او درباب من شفاعت کن شاید اینقدر ازتوبپذیرد ومرا از بندآزاد کند . پس هنگامی که طعام حاضر ساختند من ازخوردن امتناع کردم و گفتم غذا نخواهم خورد تا دربارهٔ این بنده شفاعتم پذیرفته نشود . میزبان گفت این بنده مرا بینوا ساخته و تمام عالم را نابود کرده است .

پرسیدم چه کرده است ؟ گفت : من از عوائد این شتران زندگی میکردم این غلام که خوش صداست شتران را ازبار های سنگین بار کرده و برای آنها حدی خوانده است تا راه سه روزه را در یکشب بسبب صدای خوش او طی کرده‌اند درنتیجه وقتی بار آنهارا فرود آوردم جز این یك شتر همه‌جان سپردند بااینهمه چون تومهمان منی غلام را بتو بخشیدم.

ابوبکر گفت خواستم صدای او را بشنوم چون صبح شد باو فرمان داد که برای شتری که‌ازچاه نزدیك آنجا میخواستند سیرابش کنند حدی بخواند وقتی‌غلام صدایش را بلند کرد شتر بی‌طاقت شد ریسمان خود را پاره کرد ومن هم درافتادم و گمان نمیکنم که هرگز صدائی خوشتراز آن شنیده باشم.

بدین‌ترتیب تأثیرسماع در دل محسوس است و کسی‌راکه سماع تحریك‌نکند ناقص وغیر معتدل و دور از روحانیت است و از شتران و پرندگان بلکه از جمیع حیوانات سخت وسنگین طبع‌تراست[1] چه تمام حیوانات تحت‌تأثیر آهنگهای موزون قرار میگیرند و بهمین جهت پرندگان برسرداود علیه‌السلام میایستادند تا صدای او را بشنوند.

پس‌اگر بسماع ازنظر تأثیری که دردلها برجای می‌نهد بنگریم نمیشودمطلقا بمباح یاحرام بودن‌آن حکم کرد بلکه این‌حکم بااحوال واشخاص مختلف واختلاف وچگونگی نغمات فرق‌میکند وحکم‌آن حکم‌آن چیزی‌است که دردل وجوددارد.

ابوسلیمان میگوید : سماع چیزی در دل ایجاد نمیکند فقط آنچه در اوست تحریك میکند.

---

۱ ـ گویا شعرسعدی ناظر براین‌گفته امام غزالی است آنجاکه گوید :

دانی چه گفت مرا آن بلبل سحری
تو خود چه آدمی‌یی کز عشق بیخبری

اشتر بشعر عرب درحالت‌است وطرب
گر ذوق نیست ترا کج طبع جانوری

«گلستان باب دوم ص ۵۱»

ترنم بکلمات موزون هم‌آهنگ در موارد معین مرسوم و بمنظورهای خاصی انجام میگیرد واثرات آن با دلها ارتباط دارد و آن هفت مورد است :

اول ـ غنای دعوت کنندگان بحج که درشهرها باطبل وشاهین گردش میکنند واینکار مباح است چه مطالب آنها اشعاری است که در وصف کعبه ومقام وحطیم و زمزم وسایر نقاط مورد احترام و بادیه وغیر آن ساخته‌اند و اثر این غنا برانگیختن شوق وبرافروختن آتش درون برای حج خانهٔ خداست .

درهرحال اگرحج را سبب نزدیکی بخدا بدانیم و شوق بحج پسندیده باشد پس هروسیله‌ای هم که این شوق را برانگیزاند پسندیده‌است . وهمانطور که رواست واعظ کلام خودرا بنظم اداکند وآنرا بسجع آراسته گرداند ومردم را با وصف خانهٔ کعبه ومشاعر و وصف ثواب زیارت آنجاها بشوق در آورد ، اینکاربرای غیرواعظ هم جایزاست واگربرسجع، وزن هم افزوده شود سخن دلنشین‌تر میگردد واگربرچنین سخنی صدای خوش وآهنگهای موزون اضافه شود تأثیرش بیشترمیشود واگرطبل وشاهین هم بر آن افزوده گردد تأثیربیشتری خواهد داشت وتمام اینها در صورتیکه عود ونای که شعار اشرار است جزءآنها داخل نباشد جائزاست .

اما اگر قصد تشویق کسی باشد که خروج او برای حج جایز نیست چون کسی که حج از ذمهٔ اوساقط است و ابوینش باو اجازه خروج نداده‌اند همانطور که خروج برای او حرام است تشویق او برای خروج بحج با سماع یا هر کلامی که سبب این امرباشد حرام‌است همچنین است اگرراه ناامن وامکان تلف‌شدن زیاد باشد در اینصورت تحریك دلها وتشویق آن جایز نیست .

دوم ـ آهنگهائی‌است که غازیان برای‌برانگیختن مردم بجنگ بکارمیبرند این نیزمانندآنچه درمورد حاج بکارمیرفت مباح است واگر اشعار وآهنگهای این

گروه با حاجیان تفاوت داشته باشد شایسته و سزاوار است. چه برانگیختن میل جنگ بوسیلهٔ تشجیع و تحریك خشم و غضب علیه کفار و تحسین شجاعت و خرد شمردن جان و مال بوسیلهٔ اشعار حماسی است مانند قول متنبی که گوید: «اگر زیر شمشیر مکرماً جان نسپاری با خواری وپستی خواهی مرد».

فان لاتمت تحت السیوف مکرما تمت و تقاسی الذل غیر مکرم

وهمچنین گفتهٔ دیگراو: «مردم ترسان ترس‌را یك نوع دوراندیشی می‌پندارند واین حیله طبع پست است».

تری الجبناء ان الجبن حزم وتلک خدیعة الطبع اللئیم

و امثال این شعر. پس اوزانی که برای شعر پهلوانی و حماسی می‌آید با شعرهائی که برای ایجاد شوق ومحبت ذکر میشود مختلف است.

این اشعارو آهنگها نیز وقتی که جنگ مباح باشد مباح است و در وقتی که جنگ مستحب باشد مستحب است ولی در هرحال درباره کسی است که حق و اجازه دارد بجنگ برود.

سوم ـ رجزیات است که دلاوران درهنگام برخورد با دشمن بکار می‌برند و غرض از آن تشجیع خود گوینده ویاران وبرانگیختن حس جنگجوئی آنان است. در رجز دلاوری وبزرگواری ستایش میشود وچنین سخنی اگر بکلامی شیوا وبلیغ وصدائی خوش، ادا شود درانسان مؤثراست. رجز درهرجنگی که مباح یا مستحب باشد مباح یا مستحب است و در جنگ با مسلمانان یا اهل ذمه یا هرجنگی که ممنوع باشد ممنوع است چه برانگیختن وسائلی که بکاری ممنوع منجرشود خود ممنوع است و این موضوع از دلاوران صحابه چون علی (ع) و خالد و غیر آنان نقل شده است و از اینجاست که گوئیم نواختن نی را در لشکر گاه میتوان ممنوع دانست که نالهٔ آن دل‌را نازك واندوهگین میسازد، گره شجاعت را میگشاید وقدرت

نفس را تباه میسازد وشوق باز گشت بوطن و دیدار خانواده را برمیانگیزاند وسبب سستی در جنگ میشود . همچنین است سایر آوازها و آهنگهائی که دل را برقت درمیآورد .

پس آهنگهای رقت انگیز اندوه خیز با آهنگهای محرك و مردی افزای متباین است و کسیکه بقصد تغییردلها وسست کردن رأی جنگجویان از جنگی که واجب است از آن نوع آهنگها در کار کند معصیت کرده و کسیکه اینکار را بقصد سست وسرد کردن ازجنگ ممنوع انجام دهد اطاعت نموده است .

چهارم ـ آوازها و آهنگهائی‌است که درهنگام نوحه‌وزاری استعمال‌میشود وتأثیر آنها در برانگیختن حزن و گریه وغم است دراین‌مورد باید دانست که حزن بردوقسم است : پسندیده وناپسندیده .

حزن ناپسندیده چون اندوه خوردن است برآنچه از دست رفته خدایتعالی میفرماید:«برآنچه ازدست شما رفته است اندوه مخورید» **لکی لاتاسوا علی مافاتکم** وغم مردگان داشتن ازاین قبیل‌است چه این‌عمل خشمگین‌شدن برقضای خداوندی است وتأسف خوردن برچیزی که جبران‌آن میسر نیست . پس این نوع حزن چون ناپسندیده‌است برانگیختن آن بانوحه نیزمذموم میباشد وازاینجاست که نوحه گری صریحاً منع شده است[۱] .

اما حزنی که پسندیده است اندوهناك بودن انسان بر تقصیری است که در کار دین کرده و گریستن است برخطاهائی که از او سر زده گریه وخودرا بگریه زدن وغم خوردن واندوهگین نمایاندن براین امرپسندیده است چنانکه گریه آدم[۲] نیز بر همین امر بود .

---

۱ ـ آنچه دراین باب مورد قبول ومحل استناد است حدیث ام عطیة است بدین‌مضمون : **«اخذ علینا النبی(ص) فی البیعة ان لاننوح»**.

تحریك وتقویت این نوع اندوه پسندیده است زیرا انسان را بتدارك وجبران خطای خود برمی‌انگیزاند وبهمین‌جهت نوحه سرائی داود(ع) ستوده است چه گریه درازواندوه همیشگی‌اوبرخطایا و گناهانش‌بود. داود اندوهناك میساخت، میگریست ومیگریاند تاآنجا که درمجالس نوحه گری اوعده‌ای جان می‌سپردند و اینکار را با الفاظ والحانش انجام میداد . این طرز نوحه گری ستوده وپسندیده است زیراآنچه بامری ستوده منتهی شود خود ستوده است . بدین سبب بر واعظ خوش آواز حرام نیست اگراشعارحزن‌آوری که دل را برقت درآورد با صدای خوش بر منبربخواند واینکه بگرید یا خود را بگریستن بزند برای اینکه حزن دیگرانرا برانگیزد و بگریاند .

پنجم ـ سماعی است که در هنگام شادمانی برای تهییج و مزید شادی انجام پذیرد ، اگر آن شادی روا باشد این سماع نیز روا خواهد بود چون شادی در ایام عید وعروسی ورسیدن مسافر وولیمه وعقیقه وتولد فرزند وختنه کردن و هنگامی که طفل قرآن کریم را از بر کند . در تمام این موارد سماع بسبب اظهار شادمانی مباح است ودلیل‌مباح‌بودن‌آن اینست که‌آهنگها ، شادی وسروررا برمی‌انگیزاند و هرچیز که شادی کردن‌بدان رواباشد برانگیختن شادی‌درآن باره نیزروا خواهدبود و دلیل صحت این موضوع چنانکه نقل شده ، شعر خواندن و دف زدن زنان بر بام خانه ها هنگام‌ورود حضرت رسول(ص) بمدینه است بدین مضمون :

طلع البدر علینا   من ثنیات الوداع [1]

وجب الشکر علینا   ما دعا لله داع

۱ ـ نام محلی است درمدینه‌که مسافران مکه را تاآنجا پیشباز یا بدرقه می کردند وبرای اصل حدیث رجوع شود بدلائل النبوه .

(ماه تمام از گردنهٔ وداع برما طلوع کرد تا آنزمان که خدا خوانان خدایرا میخوانند شکر بر ما واجب است) چون این شعر نشانهٔ شادمانی برای ورود حضرت رسول (ص) و سروری پسندیده است، اظهار آن به آهنگها و رقص و حرکات نیز پسندیده است.

نقل کرده‌اند که دراین هنگام گروهی ازصحابه ازشادی پای می کوفتند واین امر، چنانکه دراحکام رقص خواهد آمد، در ورود هر مسافر مجاز است همچنین در هرسبب مباحی از اسباب سرور. برصحت این موضوع آنچه در صحیحین از عایشه روایت شده‌است دلالت میکند. عایشه گوید: پیغمبر (ص) مرا بردای خود پوشانید ومن بحبشیان که درمسجد بازی می کردند ونمایشی می‌دادند می‌نگریستم تا آنجا که خسته وملول شدم[1]. این سخن با توجه بحرصی که زن جوان ببازی وتماشادارد اشاره بطول مدت توقف وتماشای عایشه است.

بخاری ومسلم نیز درصحیحهٔ خود حدیث عقیل را که از زهری واو ازعروة واین یك ازعایشه رضی‌الله عنها نقل کرده است بدین شرح آورده‌اند که در ایام منی ابوبکربرعایشه وارد شد درحالی که دو کنیزك وی سرود می گفتند و دف می‌زدند وپیغمبر (ص) جامه برسرخویش کشیده بود. ابوبکر کنیزکان را براند پس حضرت رسول (ص) روی خودبگشاد وبابوبکرفرمود ایام عیداست آنهارا بحال خودبگذار[2].

عایشه رضی‌الله عنها گفت: زنگیان درمسجد بازی می کردند ومن درحالی که پیغمبر (ص) مرا بردای خود پوشیده بود بآنان می‌نگریستم پس عمر رضی‌الله عنها آنانرا از کار خود باز داشت ولی نبی اکرم فرمود: آسوده و در امان باشید ای

۱- درعوارف المعارف هم این حدیث آمده درحاشیه احیاءالعلوم ج ۲ ص ۱۰۵

۲- درعوارف هم نقل شده درحاشیه احیاءالعلوم ج ۲ ص ۱۰٤

بنی ارفدة[1]. ودرحدیث عمروبن حارث از ابن‌شهاب نیزنظیر این موضوع آمده است که در آن خواندن ونواختن قید شده است.

ودر حدیث ابوطاهر از ابن وهب روایت عایشه چنین است که او گفت بخدا سوگند رسول خدای (ص) بردرحجرهٔ من‌ایستاده بود درحالی که زنگیان درمسجد رسول خدا نیزه بازی می کردند او مرا بردای خود پوشانده بود تا ببازی آنان بنگرم وتا هنگامی که ازتماشا منصرف شدم بخاطرمن ایستاد.

از عایشه رضی‌الله عنها روایت شده است که گفت: من عروسك بازی میکردم وهمبازیهائی که نزد من می‌آمدند هنگام ورود حضرت رسول (ص) پروا میکردند وبا مقنعه روی خودرا می‌پوشانیدند وپیغمبر(ص)ازآمدن آنان بنزدیك من خشنود بود تا با من ببازی مشغول شوند. در روایت دیگری آمده است که پیغمبر(ص) روزی بیکی از کودکان در حالیکه عروسکان را نشان میداد فرمود: اینها چیست؟ گفت دخترانم. فرمود: آنکه در بین آنها دیده میشود چیست؟ گفت اسب است فرمود: این چیست بر آن اسب؟ گفت بالهای آنند. فرمود اسب و بال؟ گفت: مگر نشنیده‌ای که سلیمان بن داود (ع) را اسب بالدار بود؟ رسول خدای خندید چنانکه‌آخرین دندانهایش نمایان شد.

این حدیث را ما حمل براین‌میکنیم که طبق عادت کودکان پیکری ازخزف و پارچه ترتیب یافته بود بدون آنکه صورت‌آن تکمیل شده باشد. بدلیل اینکه دربعضی روایات‌آمده است که اسب را دوبال پارچه‌ای بود.

هم عایشه رضی‌الله عنها گفت که دو کنیزك من دف میزدند و سرود میگفتند رسول(ص) از در درآمد و بر بستر بیارمید و روی از جانب دیگر کرد پس ابوبکر

[1] ـ لقب حبشیان است.

داخل شد وبمن نهیب زد که خانهٔ رسول رحمان و مزمار شیطان[1] ؟

رسول (ص) روی خویش را بجانب او گردانید و گفت آنها را بحال خود بگذار بعد کنیز کان نشاط خویش بآخر رسانیدند وبیرون رفتند .

روزعیدی بود که در آن زنگیان باچوبدستی وسپرها بازی میکردند نمیدانم من از رسول(ص) درخواست کردم و یا او فرمود میخواهی که تماشا کنی ؟ گفتم آری پس مرا پشت سرخویش برپای داشت درحالی که گونه‌ام بر گونه‌اش بود و او بنی ارفد را ببازی ترغیب و تشویق میفرمود تا اینکه من از نظاره ملول شدم گفت بس است ؟ گفتم آری فرمود پس برو . ودرصحیح مسلم ازقول عایشه ذکرشده‌است که سر خود را برشانهٔ پیغمبر(ص) نهادم و بنظاره مشغول شدم تا آنجا که از تماشا انصراف حاصل کردم .

تمام این احادیث درصحیحین ذکرشده است و این نص صریحی است در بارهٔ حرام نبودن لعب وغنا ودرآنها برانواع رخصت‌ها دلائلی موجود است :

اول ـ لعب، که عادت زنگیان بررقص وسرود پوشیده نیست .

دوم ـ انجام اینکار درمسجد .

سوم ـ فرمایش حضرت رسول(ص) درتشویق‌وتحریض زنگیان برقص وبازی

---

۱ ـ این مطلب را استاد قشیری با اندك اختلاف وتفصیل بیان کرده است : «اخبرنا الشیخ ابوعبدالرحمن السلمی قال‌اخبرنا محمدبن جعفربن محمد بن مطرقال حدثنا الحباب بن محمدالتستری قال اخبرنا ابوالاشعث قال حدثنا محمد بن بکرالمرسانی قال حدثنا شعبه عن هشام بن عروة عن‌ابیه عن عائشه رضی‌الله عنها ان ابابکرالصدیق رضی‌الله عنه دخل علیها وعنه هاقینتان تغنیان بما تقاذفت به‌الانصاریوم بعاث فقال ابوبکر مزمار الشیطان مرتین . فقال النبی(ص) دعهما یا ابابکر فان لکل قوم عیدا عیدنا هذا الیوم . رسالهٔ قشیریه صفحه ۱۶۷-۱۶۶ .

درعوارف‌المعارف هم حدیثی دربارهٔ ورود عمر درحال تغنی کنیزك عایشه ومنع او واجازه حضرت رسول واستماع پیغمبر وعمر ذکر شده است . درحاشیه جلد دوم احیاء العلوم صفحهٔ ۱۱۰

بجملهٔ: «**دونکم یابنی ارفدة**» و این عبات امر ببازی و درخواست انجام دادن آن است پس چگونه ممکن است حرام بوده باشد.

چهارم ـ منع ابوبکر وعمر رضی الله عنهما را از زشت شمردن و دگرگون ساختن وضع کنیزکان که دف میزدند و سرود می گفتند. واینکه علت آنرا روز عید قرار داد وفرمود عید یعنی وقت شادی واینکار از اسباب سرور وشادمانی‌است.

پنجم ـ درنگ بسیار آنحضرت با عایشه ودیدن وشنیدن آنحضرت آنچه را که در مسجد میگذشت واین خود دلیل است براینکه خلق خوش برای خوشدل ساختن زنان و کودکان بدیدن بازی ورقص بهتراست ازپارسائی ورزیدن وخشونت درامتناع ومنع از آن.

ششم ـ پیشنهاد حضرت رسول(ص) بعایشه باینکه آیا میخواهی تماشا کنی؟ با توجه باینکه این سخن از روی اضطرار برای مساعدت با خانواده وترس از خشم یا وحشت نبود چه اگر این درخواست سابقه داشت و نپذیرفتن آن رنجشی ایجاد میکرد ممکن بود گفته شود که امرمحذور و ممنوعی برمحذور و ممنوع دیگری مقدم داشته شده است، لیکن پیشنهاد این امر وپرسش ازطرف حضرت رسول معلوم است که‌بضرورتی‌انجام نگرفته است.

هفتم ـ اعطای اجازه سرود خواندن ودف زدن بآن دو کنیزك است با اینکه اینکار بمزمارشیطان شبیه کرده شد واین امر خود دلیل برآن است که مزمار حرام غیر ازاین است.

هشتم ـ اینکه رسول خدای(ص) در جائی آرمیده بود که صدای کنیزکان بگوشش میرسید واگر درجائی که سازی نواخته میشود مقام کردن حرام بود این آواز را نمی‌شنید و این خود دلیل است براینکه صدای زنان سبب حرمت انواع

مزامیر نیست بلکه در جائی که ترس فتنه‌ای باشد حرام میشود.

این نص‌ها ومقایسه‌ها دلالت میکند بر مباح بودن غنا و رقص و دف زدن و شمشیربازی و سپراندازی و تماشای رقص حبشیان و زنگیان و در تمام اوقات سرور بقیاس عید که آنهم وقت سرور است وازاین شمار است روزعروسی ومهمانی وعقیقه وختنه کردن وروز ورود مسافر و سایر اسباب شادمانی و آنچه که شرعاً شاد شدن بدان جایز باشد وازجمله شادمانی جایز است بدیدار دوستان واجتماع آنان در یك مکان برای سخن گفتن یا غذا خوردن که دراینصورت نیزسماع ممکن است.

ششم ـ سماع عاشقان که برای تحریك شوق وتهییج عشق وتسلیت نفس است واگردروقت دیدار معشوق باشد بمنظورتأکید وافزایش لذت است ودرهنگام فراق غرض برانگیختن شوق‌است. اشتیاق اگرچه‌دردآورباشدوقتی‌بدان‌امید وصال افزوده شود دارای یکنوع لذتی است چه امید لذت بخش ویأس درد آور است ولذت امید باندازهٔ شوق ومحبت است نسبت بچیزیکه محل امید است ودراین‌مورد سماع سبب برانگیختن عشق وتحریك شوق وتحصیل لذت امیدی است که در وصال نهفته است واین لذت با وصف زیبائی محبوب و اطناب در آن حاصل میشود. اینگونه سماع حلال است اگروصال کسیکه بدان مشتاقند حلال‌باشد چون کسی که با زن یا کنیز خود عشق بورزد و بآواز او گوش دهد تا لذت دیدارش مضاعف گردد چه چشم از دیدن و گوش از شنیدن و دل از درك لطائف معانی وصال و فراق بهره برمیگیرد و اسباب لذت بردن فراهم می آید ویك بدیگری مدد میرساند وبهره بردن ازمباحات ومتاع دنیا انواعی دارد که این یکی‌از آنهاست وزندگانی این دنیا چیزی جزلهو و لعب نیست «**وما الحیوة الدنیا الا لهوولعب**»[۱].

---

۱ ـ وما الحیوة الدنیا الا لعب ولهو وللدار الاخرة خیرالّلذین یتقون افلاتعقلون (سوره انعام ٦ آیه ۳۲.

همچنین اگر کنیزی از او رنجیده یا میانشان بسببی از اسباب فاصله‌ای ایجاد شده باشد حق دارد با سماع شوق او را ولذتی را که در امید وصال است برانگیزاند ولی اگراورا فروخته یا طلاق داده باشد چنین سماعی بر اوحرام است چه جائی که دیدارووصال جایز نباشد تحریك شوق بدان نیزجایز نیست . ویا کسی که درنظرخود رخسار کودك یا زنی راکه نظر بدان براوحلال نیست مجسم سازد وآنچه‌را میشنود بدآنچه درضمیرخودمجسم ساخته‌است تطبیق کند وبمنزله‌آن قراردهد چنین‌سماعی حرام است چه فکررا برای کاری ناروا تحریك میکند و بسوی چیزی که رسیدن بدان مباح نیست میکشاند و بر بیشتر جوانان کم خرد وعاشقانی که دروقت هیجان شهوت باطناً چیزی ازاین قبیل درنظرمیگیرند هم سماع ممنوع است وبدیهی‌است که این ممنوعیت نه از نظر خود سماع است بلکه از جهت علتی است که در باطن چنین شنونده‌ای پنهان‌است وازاینجاست که حکیمی‌را ازعشق پرسیدند گفت دودی است که بمغزصعود میکند سماع آنرا برمیانگیزد وجماع زائل میسازد .

هفتم - سماع کسی است که عاشق و دوستدار و مشتاق دیدار خداست . بچیزی‌نمینگرد مگراینکه خدارا دروی بیند وچیزی نمی‌شنود جزاینکه ازجانب اوست و یا خدا در آن است ، سماع برای چنین کسی مهیج شوق و افزایندهٔ عشق و برافروزندهٔ آتش دل است و سبب ظهور مکاشفات و ملاطفاتی است که بوصف درنمیگنجد و کسی‌آنرا داند که چشیده باشد وآنکس که حسش از چشیدن عاجز است چیزی ازآن نشناسد وآنرا زشت شمارد این حالات بزبان صوفیه وجد نامیده میشود که ازوجود دمصادفة گرفته شده ... یعنی شخص هنگام سماع با حالی درنفس خود تصادف میکند که قبل از آن نمیکرده است . این حالات سبب بروز و ظهور توابعی هستند که دل را بآتش خود میسوزانند و تیرگیها را از نفس میزدایند

بدآنسان که آتش، زر ناسره را خالص و پاك میسازد. در پی این صفا وخلوص است که حالت کشف وشهود دست میدهد واین نهایت آرزو ودرخواست عاشقان خداوند و حاصل نزدیکی بآن درگاه است. پس چیزیکه شخص را بدین وادی رساند از وسائل نزدیکی بخداوند است نه ازجملهٔ معاصی.

سبب اینکه سماع این حالات‌را برای دل ایجاد میکند سری‌است که خدایتعالی درمناسبت آهنگهای موزون با روانها برقرارساخته است آهنگهای موزون روح را تسخیرمیکند و آنرا تحت‌تأثیرشوق وشادی وغم‌وصفا یا گرفتگی‌قرارمیدهد. دانستن سبب‌تأثیری که روح ازصداها حاصل میکند ازدقایق علوم مکاشفات است.

کند ذهن جامد سنگدل محروم ازلذت سماع از محظوظ شدن ووجد وحال و دگرگونی رنگ آنکه بسماع مشغول است تعجب میکند، تعجب چهار پای از لذت لوزینه و عنین ازلذت همخوابگی و کودك ازلذت مقام وریاست وجاهل ازلذت معرفت خدایتعالی وشناختن جلال وبزرگی و شگفتیهای آثار او. تمام این تعجبها یك علت دارد و آن اینست که لذت یکنوع ادراك ودریافتن است وادراك، دریابنده لازم دارد و بقوهٔ مدرکه محتاج است پس کسیکه قوهٔ ادراك او تکمیل نشده باشد تصورلذت برای او ممکن نیست چگونه ممکن است کسی که قوهٔ چشیدن ندارد، لذت طعام را درك کند و کسی‌راکه شنوائی نیست لذت آواز خوش‌را دریابد و آنکه فاقد عقل است ازمعقولات لذت ببرد؟ همچنین درك لذت سماع کار دل است که صدا پس‌از آنکه بگوش رسید بواسطهٔ حسی که در دل نهفته‌است درك میشود و کسیکه آنرا نداشته باشد ناچار لذت سماع را درنمیتواند یافت.

ممکن است گفته شود اصولا تصورعشق نسبت بخداوند چگونه ممکن است تا سماع محرك آن شمرده شود؟ باید دانست که هر کس خدا را شناخت ناچار او

را دوست میدارد و کسی که شناسائیش بیشتر ومحکمتر باشد محبتش بیشتر ومحکمتر میشود ومحبت که استحکام پذیرفت عشق نام می گیرد چه عشق را جز محبت فراوان ومؤکد معنائی نیست و از اینجاست که عرب گفته : محمد (ص) بپروردگار خود عشق میورزید وبسبب دیدار اوبرای عبادتش در کوه حراء تنهایی میگزید .

همچنین باید دانست که هرجمالی نزد آنکس که آن جمال را درك میکند دوست داشتنی است وخدایتعالی جمیلی است که جمال را دوست میدارد . اما جمال اگرمربوط بتناسب خلقت وخوبی آب و رنگ باشد با حس بینائی قابل درك است ولی اگرجمال بهجلال وبزرگواری وبلند رتبتی وخوبی صفات واخلاق ونیکیبتمام آفریدگان وبخشش دائم بآنان وسایرصفات باطنی باشد تنها با حسی که دردل نهفته است میتوان آنرا درك کرد ولفظ جمال دراینجا وبرای دارندهٔ چنین صفات وحالاتی مستعار ومجازی است ؛ چنانکه گفته میشود فلان نیکو و جمیل است درحالی که صورت اومرادنیست ومنظور اینست که اخلاق خوب وصفات پسندیده وباطن آراسته دارد و همانطور که شخص بسبب زیبائی صوری دوست داشته میشود بواسطهٔ صفات باطنی نیزمحبوب قرارمیگیرد ووقتی این محبت فزونی یافت ومؤکد گردید عشق نامیده میشود .

چه بسیارند کسانی که در دوستی پیشوایان مذاهب چون شافعی و مالك و ابوحنیفه رضیالله عنهم مبالغه میکنند ، حتی برای پیروزی ودر راهآنان مالوجان خویش را فدا میسازند واز زیاده روی وافراط دراینباب برهرعاشقی پیشیمیگیرند وشگفت اینست که به کسی که هرگزصورت او را ندیدهاند که زشت یا زیباست ، بخاطرجمال چهرهٔ باطن وسیرتپسندیده وخیرات وفوائد بسیاری کهازصفات و کردار او برای دینداران حاصل آمده عشق ورزیدن رواست ولی آیا روا نیست عشق کسی

که همهٔ خیرات از اوست؟ بلکه تحقیقاً خیری و جمالی و محبوبی در جهان نیست مگر اینکه پرتوی از نیکی و زیبائی واثری از آثار بزرگی و جرعه‌ای از دریای بخشش اوست وبلکه آنچه از زیبائی که درعالم بعقل وچشم و گوش و سایر حواس از آغاز آفرینش تا پایان آن واز ثری تا ثریا درك میشود ذره‌ای ازخزائن قدرت و بارقه‌ای از انوار حضرت اوست.

ای کاش میدانستم چگونه معقول نیست دوستی کسی که این وصف اوست و چگونه محبتش در دل عارفان باوصافش آنچنان پا برجای نشود و از آن حد درنگذرد که حتی اطلاق نام عشق بر آن ظلم بشمار آید از آنرو که این کلمه قادر نیست بازگوی آن درجه ازمحبت باشد؟!

پاك و منزه است خدایی که از کثرت آشکاری نهان است و با وجود تابش انوارش از نظرها پنهان واگر بهفتاد حجاب از نور مستور نبود پرتو رخسارش چشم نگرندگان بدیدارش را میسوخت و اگر ظهورش سبب پنهان ماندنش نبود خردها مبهوت میشد ودلها متحیر میماند، قوا رو به‌نیستی می‌نهاد واعضاء از هم می گسست واگردلها ازسنگ و آهن‌ساخته شده‌بود تحت تجلی انوارحضرتش ریزریزمیگردید چه چشم‌خفاش تاب‌نورخورشیدندارد. وتحقیق‌این‌اشارت در کتاب محبت‌خواهدآمد.

وواضح است که جز خدایتعالی را دوست داشتن قصور و نادانی است بلکه حقیقت شناس جز خدایتعالی دیگری نمی‌شناسد چه غیرازخدا وافعال آن در عالم وجود چیزی نیست و کسی که اثری در نظر گیرد از آن لحاظ که مصنفش کیست نه ازجهت سفیدی و کاغذ ومرکب وجلد ولغت عربی آن، نویسنده را که فی‌المثل شافعی‌است می‌شناسد ودیگری‌را بجای او نمیگیرد وبجز او بدیگری دل نمی‌بندد. بدینگونه هرموجودی جزخدای اثروکار وازبدایع افعال ذات ذوالجلال است

و کسی که اورا پرداختهٔ کارگاه خدا بداند ازصنع بصفات صانع پی می‌برد همانطور که ازتصنیف نیکو ، بلندی مرتبت وفضل مصنف دیده ودانسته میشود وازاین‌جهت شناسائی ومحبت او برخدا مقصور خواهد بود واز او بدیگری نخواهد پرداخت.

حد مخصوص عشق بخدای آن است که شرکت نمی‌پذیرد و هر چه جز این عشق باشد قابل شرکت است زیرا برای هر محبوبی جز او در عالم وجود و امکان نظیری تصور میتوان کرد وتنها جمال اوست که درعالم وجود و امکان ثانی ندارد و اطلاق نام عشق جز برای دوستی خدا مجاز محض است نه حقیقت.

آری ناقصی که ازشدت نقص بچهارپایان نزدیکتراست شاید ازلفظ عشق جز طلب وصال چیزی درك نکند ووصال بنظر او تماس خارجی اجسام و ارضای شهوت باشد البته با چنین خوی بهتراست که ازعشق و وصال و انس نامی برده نشود چه او ازاین الفاظ ولعانی پرهیزمیکند همانطور که چهار پایان ازنرگس و ریحان کناره میگیرند وبخس وخاشاك وبرگ درختان می‌پردازند اطلاق‌این‌الفاظ دربارهٔ خداوند تاآنجا که موهم معنی عدم تقدیس ذات باری نباشد جایزاست چه پندارها باختلاف فهم اشخاص تغییرمیکند وباین نکته هنگام استعمال این قبیل الفاظ باید متوجه‌بود البته دور نیست که بمجرد سماع از صفات خدایتعالی وجدی ایجاد شود و چنان بر وجود چیره گردد که عروق قلب را ازهم بگسلاند.

ابوهریره رضی‌الله عنه از رسول خدای (ص) روایت کرده است که فرمود: کودکی از بنی اسرائیل بر کوهی ایستاده بود بمادرخود گفت آسمان را که آفریده است ؟ گفت خدای بزرگ. پس گفت زمین را که آفریده‌است؟ گفت خدای‌بزرگ. پرسید کوه وابرها را که خلق کرده ؟ گفت خدای بزرگ. کودك گفت بزرگی اینست که از خدای‌تعالی میشنوم پس خود را از کوه فروافکند وپاره پاره شد ، چه

آنچه ازقدرت وبزرگی خدایتعالی شنیده بود در او وجد وطربی ایجاد کرد که از شدت وجد خودرا بزیر افکند. کتب آسمانی هم فرستاده نشدند مگر برای اینکه بذکر خدایتعالی مردمان طرب کنند یکی از مسیحیان گوید در انجیل نوشته‌ای بدین مضمون دیدم که‌برای شماغنا کردیم‌بطرب‌در نیامدیدونواختیم‌برقص‌بر نخاستید یعنی شمارا برای یادخدا تشویق کردیم و بشوق نیامدید. این بودآنچه میخواستیم ازاقسام سماع و انگیزه‌ها ومقتضیات آن ذکر کنیم و بااین‌ترتیب اباحه سماع بطور قطع ویقین دربعضی جاها ومستحب بودن‌آن درپاره‌ای مواردآشکار شد.

اگر گفته شود آیا حالتی هست که سماع در آن حرام باشد گوئیم سماع بسبب پنج عارض حرام میشود: بسبب وجود عارضی در: شنواننده ـ آلت سماع ـ نظم صدا ـ نفس شنونده یا مواظبتش از عوام بودن شخص. چه ارکان سماع سه است. شنواننده ـ شنونده ـ آلت سماع.

عارض اول ـ اینکه شنواننده زنی باشد که نظر براو حرام بود و از سماع آن بیم فتنه رود وپسرموی نارسته هم که ازآن فتنه‌ای برپا تواند شد درهمین‌حکم است. حرام بودن چنین سماعی از بیم فتنه است نه بسبب غنا بلکه اگر زن چنان باشد که تنها ازصدای اوهنگام سخن گفتن و بیان کردن بدون آهنگ و آواز نیز فتنه‌ای زاید گفتگو وهم صحبتیش جایز نیست و حتی شنیدن صدای او درخواندن قرآن نیز نارواست همچنین است حکم پسری که از او فتنه‌ای برپا تواند شد.

اگر بپرسی آیا سماع چنین زن یا پسری بطورقطع و یقین و در هرحال حرام است یا فقط درجا ودر بارهٔ کسی که بیم فتنه رود حرام است؟ گوئیم از نظر فقهی این مسئله بدو اصل قابل ارتباط است:

اول اینکه خلوت کردن با زن نامحرم ونگریستن برخسار او حرام است چه

ترس فتنه باشد و چه نباشد زیرا در این مورد بطور کلی گمان فتنه میرود و حکم شرعی بدون توجه بصورتهای گوناگون قضیه دراین مورد قطعی است .

دوم اینکه نظر کردن به‌پسران رواست مگرجائیکه ترس فتنه باشد وپسران بحکم عمومی و قطعی زنان ملحق نمیشوند بلکه حکم آنان بحال و موقعی که در آن واقع میشوند بستگی دارد .

اکنون گوئیم صدای زن دائربین دواصل است اگربا نگریستن بآن قیاس‌شود حکم حرمت درآنصورت قطعی است واین قیاس نزدیکی است لکن بین این دو فرق است چه شهوت درحین هیجان بسوی نظرمیکشاند ولی بسماع نمیخواند و تحریك نظر برای تماس شهوانی چون تحریك سماع نیست بلکه شدیدتراست . صدای زن در غیرغنا ممنوع و نهان کردنی نیست . چه در زمان صحابه رضی‌الله عنهم پیوسته زنان درهنگام سلام واستفتاء ومشاوره وغیرآن بامردان گفتگومیکرده‌اند لکن غناء اثری بیش از سخن گفتن در تحریك شهوت دارد پس قیاس آن با نظر بر پسران مناسب‌تراست چه به پسران حجاب فرمان داده نشده است همانطور که زنان بنهان داشتن صدای خود مأمور نشده‌اند پس سزاوار است که ازتحریم آن خودداری وتابع امکان یا عدم امکان بروز فتنه قرار داده شود .

بعقیده من این قیاس درستی است و بحدیث آندو کنیزك رامشگر در خانهٔ عایشه رضی‌الله عنها تأئید میشود چه پیغمبر(ص) صدای آنانرا می‌شنید و احتراز نمیکرد زیرا ترس فتنه‌ای درکار نبود وبدین سبب احتراز نکرد از اینجهت حکم دراین باب باحوال زن ومرد وپیری وجوانی آنان مختلف خواهد بود واختلاف‌حکم درنظائر این امر هم بعید نیست وباحوال مختلفه بستگی دارد مثلا میگوئیم پیرمرد حق دارد که زنش را در حال روزه ببوسد ولی برای جوان ممنوع است زیرا بوسه

جوان روزه دار را بهمخوابگی میخواند و این امر حرام است و سماعی هم که بدیدار و همخوابگی دعوت کند حرام است. پس حکم این امر نیز درمورد اشخاص مختلف فرق دارد.

عارض دوم ـ در بارهٔ آلات سماع است باینکه شعار شرابخواران یا مخنثان باشد و آن نای مخصوص[1] وعود[2] وطبل کمر باریك[3] دو سر پهن است و این سه قسم انواع ممنوعه هستند و سایر آلات سماع بر اصل اباحه باقی میماند چون دف اگر چه زنگ‌دار باشد وطبل و نی وزدن باچوب ونظائر آنها.

عارض سوم ـ درنظم صدا یعنی شعر است که اگر در آن سخنان بیهوده و دشنام و هجو باشد و یا برخدایتعالی یا رسول(ص) آن و صحابهٔ رسول(رض) دروغ بندد چنانکه رافضیان در هجاء صحابه و غیر آنان ترتیب داده‌اند شنیدن اینگونه سخنان خواه با آهنگ وخواه بدون آهنگ باشد حرام است و شنونده آن شریك گناه گوینده است همچنین اگر در شعر وصف تمام اندام زن باشد چه وصف زن بدین‌طریق بین مردان روا نیست اما هجاء کفار واهل بدعت جائز است که حسان بن ثابت رضی‌الله‌عنه بامر رسول[4] خدای کفار را هجو وبحضرت رسول(ص) فخرمیکرد.

درمورد نسیب وتشبیب که وصف رخساروزلف و برازندگی قد و قامت وسایر اوصاف زنان است اختلاف است وصحیح اینست که بشعردرآوردن وبیان این‌اوصاف خواه با آواز وخواه بدون آن باشد حرام نیست و برمستمع است که این اوصاف را برزن معینی در ذهن خود تطبیق نکند ویا بر کسی منطبق سازد که براوحلال‌است چون زن و کنیزش واگر بر نامحرمی تطبیق کند عصیان کرده است و کسی که خود داری نتواند بایستی شخصاً ازسماع بپرهیزد چه اگر عشق بر کسی چیره شود

۱ ـ ترجمه مزامیر ۲ ـ اوتار ۳ ـ کوبه ۴ ـ مورد قبول و اتفاق همه است از حدیث براء که پیغمبر بحسان فرمود: «اهجهم اوهاجهم وجبریل معك».

هر وصفی که بشنود بر معشوق تطبیق می کند خواه متناسب باشد و خواه نباشد چه لفظی نیست که بطریق استعاره نتوان آنرا بر چیزی حمل وتطبیق کرد . همچنین است حال کسی که محبت خدایتعالی بردلش چیره شده باشد اوازسیاهی موی ، ظلمت کفر بیاد میآورد وازسپیدی روی ، نور ایمان ، ازوصال ، دیدارخداوند و از فراق حجاب وراندگی وازرقیب ، آفات وعوائق دنیوی که مانع ازبرقراری انس با خدایتعالی است فهم کند ؛ و برای تطبیق وفرود آوردن این کلمات برمعانی منظور نیاز باستنباط و (تأمل) وتفکر نیست بلکه آن معانی که برقلب حکومت میکنند بر الفاظ پیشی میگیرند چنانکه آورده‌اند یکی ازمشایخ از بازاری میگذشت، آواز فروشنده‌ای را شنید که میگوید: ده خیار بحبه[1] ای پس وجد بر او چیره شد و چون از وی علت پرسیدند گفت اگر نیکان (خیار) ده به حبه‌ای ارزند بهای اشرار چه خواهد بود ؟

هم از اینان کسی از بازار میگذشت شنید یکی میگوید **یا سعتر بری** (ریحان صحرائی) پس وجد اورا دریافت باو گفتند ازچه بوجدآمدی ؟ جواب دادش مثل اینکه شنیدم میگوید **اسع تر بری** (بکوش نیکی مرا خواهی دید) .

حتی یکی از پارسی زبانان از شنیدن اشعار تازی که پاره ای از لغات آن با فارسی هم آهنگ بود معانی خاصی درك میکرد وبوجد درمی آمد . کسی میخواند: **ومازارنی فی اللیل الاخیاله** (شب جز خیال او چیزی از من دیدار نمیکند) پس بوجد ونشاط آمد از او سبب را جویا شدند گفت می گوید **مازاریم** وراست میگوید چه درفارسی کلمهٔ زار بحالت کسی که نزدیك بهلاکت است دلالت میکند . آن مرد پارسی پنداشته بود که می گوید : ما مشرف بهلاکیم و نزد خود هلاك اخروی را مجسم کرده بود چه آنکه درآتش محبت خدا میسوزد وجدش بمیزان فهم وفهمش

۱ ــ الخیار عشرة بحبة (حبة $\frac{۱}{۶۰}$ دینار است)

بحسب تخیل اوست و شرط نیست که تخیل و خوش آمدن او با لفظ و مراد شاعر موافق باشد. چنین وجدی حق و صدق است و کسی که بخطر هلاك آخرت آگاه است اگر خردش بشورد و اعضایش بیقراری آغازد حق دارد.

بنابراین الفاظ و تغییر آنها تأثیر زیادی دراین مورد ندارد بلکه باید گفت آنکس که عشق مخلوقی براوچیره شده باید ازسماع بهر لفظ که باشد پرهیز کند وآنکه دوستی خدای‌تعالی بروجودش فرمانرواست الفاظ زبانی باو نمی‌رسانند و او را ازفهم معانی لطیفی که بهمت ارزنده وبلندش وابسته است باز نمی‌دارند.

عارض چهارم ـ در شنونده‌است وقتی که درآغاز جوانی وشهوت براوغالب باشد. دراین صورت سماع براوحرام‌است‌چه بردلش محبت شخص معینی‌جای گرفته وچه نگرفته باشد. زیرا درهرحال ممکن نیست او وصف زلف و رخسار و فراق و وصال بشنود وشهوتش تحریك نشود و آنرا برصورت معینی منطبق نسازد چه‌شیطان در دل او میدمد و آتش شهوت را برمی‌افروزد وشرارهٔ شر و فساد تیزتر می گردد و این امر یاری دادن وپیروز ساختن حزب شیطان و گریزاندن عقلی است که مانع غلبهٔ شیطان بر حزب خدای‌تعالی است. چه در دل، جنگ بین لشکریان شیطان که شهوات است وسپاه خدا که نورعقل باشد همیشه برقرار است مگر در دلهایی که یکی ازاین دو سپاه آنرا فتح کرده و کاملا بر آن استیلا یافته باشد واکنون بیشتر دلها را لشکرشیطان فتح کرده وبر آن چیره شده است وبرای بیرون راندن آن باید اسباب کار زار بنوعی فراهم ساخت. در این صورت چگونه رواست باسلحه حریف افزودن وشمشیر ونیزه‌های اورا تیزترساختن؟ وسماع دربارهٔ چنین کسی تیز کنندهٔ اسلحه لشکرشیطان است وباید ازمجمع سماع بیرون رود که اورا زیان دارد.

عارض پنجم ـ بودن شخص ازعوام‌الناس است آنچنان که نه‌محبت خدایتعالی

براوچیره شده باشد تا سماع برای اومطلوب ومفید دانسته شود ونه شهوت بر اوغلبه کرده باشد تا سماع برای او ممنوع بشمار آید . برچنین شخصی سماع مباح است مانند سایر لذتهای مباح . مگراینکه فریفتهٔ سماع گردد واوقاتش را برآن مقصور کند که دراین صورت اوسفیهی است که شهادتش هم پذیرفته نیست چه اشتغال دائم بلهو جنایتی‌است وهمانطور که گناه صغیره درصورت مداومت به کبیره مبدل‌میشود بعضی مباحات هم در صورت مداومت بگناه صغیره تبدیل می‌یابد مثل اینکه کسی برای تماشای بازی زنگیان و حبشیان دائم در پی آنان افتد ، اگر چه اصل اینکار ممنوع نیست و حضرت رسول(ص) خود بدان پرداخته است ولی ادامهٔ آن بصورت مذکور ممنوع است وازاین قبیل است بازی شطرنج که ذاتاً مباح ولی اشتغال دائم بدان شدیداً مکروه است . هرگاه غرض لعب و لذت بردن از لهو باشد مباح است بسبب راحتی که از آن بدل می‌رسد چه راحت دل بعضی اوقات سبب بهبود و فعالیت آن است تا بتواند درسایرمواقع جداً بکار دنیاچون کسب وتجارت یا بکار دین چون نمازوقراءت بپردازد ودرفاصلهٔ کارهای جدی ، پرداختن بسماع چون خالی است که بر رخساری نیکو آید ولی اگر تمام چهره را خال فراگیرد زیبائی بزشتی مبدل میگردد پس هرچیزخوبی بسیارش خوب نیست وهرمباحی بسیارش مباح نمی‌باشد چنانکه نان مباح ولی زیاده روی درآن حرام میباشد سماع هم که یکی از مباحات است همین حکم را دارد .

اگر گویند نتیجهٔ این سخن آن است که سماع در بعضی احوال مباح و در پاره‌ای ازحالات ممنوع است و بنابراین محتاج بتفصیل است ونمی‌توان در موضوع قابل تفصیل مطلقاً وقطعاً نظر مثبت یا منفی داد در جواب باید گفت که این ایراد بیجا وغلط است زیرا اگر تفصیل ناشی از اشکالی باشد که درخود موضوع‌است البته

نمیتوان بطور مطلق حکم داد ولی اگر تفصیل مربوط بخود موضوع نباشد و ناشی ازعارضه‌ای خارجی ووابسته بموضوع باشد دربارهٔ خود موضوع بطورمطلق میتوان حکم کرد چنانکه اگر سئوال شود عسل حلال است یا نه ؟ بطور مطلق میگوئیم حلال است با اینکه برای شخص گرمائی مزاجی که او را زیان دارد حرام است . همچنین اگر پرسیده شود شراب حرام است یانه ؟ گوئیم حرام است با وجود اینکه برای شخصی که لقمه بگلویش مانده وجز شراب آشامیدنی دیگری دردسترس ندارد حلال است پس شراب ازنظراینکه شراب ومسکر است بطور مطلق حرام است ولی بواسطه عارضهٔ احتیاج حلال میشود و عسل هم از حیث عسل بودن مطلقا حلال است ولی دیدیم که بسبب عارضهٔ ضرر حرام گردید وعارضه‌ای نیست که طرف توجه قرارنگیرد چنانکه بیع حلال است ولی اگر در هنگام ندای نماز جمعه واقع شود بسبب این عارضه حرام میگردد وازاین قبیل عوارض .

پس سماع هم ازنظراینکه آوازخوش موزون مفهوم است بطورمطلق ازجملهٔ مباحات است ولی ممکن است بسبب عارضی که خارج از ذات خود اوست حرام گردد وچون پرده از دلیل مباح بودن سماع برداشته شد از کسیکه با وجود آشکار شدن دلیل مخالفت کند پروائی نیست .

اما دربارهٔ **شافعی** باید گفت که تحریم غنا اصولا درمذهب وی نیست وبموجب نص موجود شافعی راجع بمردی که سماع را پیشهٔ خود سازد گفته که شهادتش مقبول نیست چه غنا لهو مکروهی است که بباطل شباهت دارد و کسیکه آنرا شغل خویش سازد بسفاهت وناجوانمردی منسوب میگردد و این امر اگر چه حرام نیست حرامی را آشکار میسازد ولی اگرغنا را پیشه خود نساخته باشد وبدان سبب فرا خوانده نشده وخود نیامده باشد وچنان باشد که درحال بطرب آید وبترنم

پردازد نه‌شهادتش باطل‌است ونه بجوانمردیش خللی وارد میآید وحدیث دو کنیزک که درخانهٔ عایشه رضی‌الله عنها بغنا اشتغال داشتند برصحت این گفته دلیل است.

یونس بن عبدالاعلی گوید ازشافعی که خدایش‌بیامرزاد راجع بمباح شناخته‌شدن سماع ازطرف اهل مدینه پرسیدم شافعی گفت کسی از علمای حجاز را نمیدانم که سماع‌را مکروه بشمارد مگراینکه دراوصاف ومضامینی که هنگام سماع ادا میشود اشکالی باشد ولی حدی خواندن وذکراطلال وسرمنزل محبوب وشعررا با آهنگ و صدای خوش خواندن مباح است.

اما آنجا که شافعی گفته سماع لهو مکروهی است که بباطل شباهت دارد لهو بودن آن صحیح است لکن باید دانست که لهو تنها از لحاظ اینکه لهو است حرام نیست چه بازی ورقص حبشیان لهو است ومیدانیم که پیغمبر(ص) آنرا تماشا میکرد وزشت نمیشمرد. بلکه بطورکلی خدایتعالی کسی را بسبب لهوولغومؤاخذه نمیکند ازاین لحاظ که کاری میکند که در او سودی نیست چه اگر انسان خود را موظف سازد که روزی صدبار دستش را برسرش بگذارد کارش عبث وبیفایده است ولی‌حرام نیست. خداوند میفرماید: شما را بقسم لغو مؤاخذه نخواهد کرد **(لایؤاخذکم‌الله باللغوفی ایمانکم[1])** پس‌اگربردن نام خدایتعالی بطریق قسم بی آنکه اثری بر آن مترتب گردد و قصد و مخالفتی در آن باشد، با وجود عدم فایده مورد مؤاخذه قرارنگیرد چگونه بشعر ورقص مؤاخذه خواهد کرد.

اما اینکه شافعی گفته **سماع شبیه بباطل** است دلالت بر این نمی کند که شافعی بتحریم‌آن نظر داشته است حتی‌اگر صریحاً هم میگفت باطل است بازدلالت برتحریم نمی کرد بلکه برناسودمندی آن دلالت می‌نمود چه باطل چیزی‌است که

۱ - لایؤاخذکم الله باللغو فی‌ایمانکم ولکن یؤاخذکم بماکسبت قلوبکم والله غفورحلیم.
سورهٔ ۲ بقرة آیهٔ ۲۲۵

در آن فائده‌ای نباشد مثلا اگر مردی بزنش بگوید خودرا بتو فروختم وزن بگوید خریدم چون قصد شوخی وتفریح باشد، عقد باطلی است وحرام نیست مگردرصورتی که قصد همان تملیك محققی باشد که ازطرف شرع منع شده است.

اما اینکه شافعی گفته **سماع مکروه است** باید این بیان را مربوط بمواضع خاصی دانست که قبلا ذکر شد یا اینکه این سخن را نمایندهٔ پارسایی و نزاهت گویندهٔ آن دانست زیرا بر مباح بودن بازی شطرنج خود شافعی نصی بدست داده معهذا می گوید من تمام بازیها را مکروه می‌شمارم و علتی که برای این امر ذکر میکند دلالت بر صحت نظریهٔ ما دربارهٔ او دارد چه میگوید این کارازعادات دینداران وجوانمردان نیست واین سخن برزهد ورزیدن ونزاهت ساحت وی گواه است.

اما اینکه گفته‌است کسی که شغلش را غنا قراردهد شهادتش پذیرفته‌نمیشود هم دلالت برتحریم سماع ندارد چه با چیزخوردن در کوچه وبازارهم شهادت‌شخص پذیرفته نمیشود در حالی که این عمل خلاف جوانمردی نیست همچنین بافندگی با آنکه مباح است شیوهٔ جوانمردان نیست و شهادت کسی هم که بکاری پست اشتغال داشته باشد پذیرفته نمیشود. بنابراین ازتعلیلی که شافعی می کند معلوم میشود که مکروه شمردنش بسبب کثرت پارسایی اوست ومرادش از کراهت تنزیه است و در بارهٔ سایرپیشوایان بزرگ نیزهمین گمان می‌رود واگرمرادآنان تحریم بود مادلیلی برخلاف ایشان نمی آوردیم.

بیان دلائل کسانی که سماع را حرام میدانند وپاسخ آنان

گفتار خدای تعالی‌را که میفرماید: پاره‌ای ازمردم خریدار حدیث بیهوده‌اند (**ومن الناس من یشتری لهوالحدیث**)[1] برحرمت سماع دلیل می آورند. ابن مسعود

۱ – ومن‌الناس من یشتری لهوالحدیث لیضل عن سبیل‌الله بغیرعلم ویتخذها هزوا اولئك‌لهم عذاب مهین.
سورهٔ لقمان ۳۱ آیهٔ ۵

و حسن بصری و نخعی رضی‌الله عنهم گفته‌اند مراد از لهو حدیث غناست و عایشه روایت کرده است[1] که پیغمبر(ص) بمن گفت : خدا کنیزك مغنیه و فروش و پول و تعلیم اورا حرام ساخته است .

درجواب گوئیم که مراد کنیز کی است که درمجلس باده‌خواری برای‌مردان بتغنی بپردازد وما پیش ازاین نیز گفتیم که غنای زن بیگانه برای فاسقان و کسانی که بیم فتنه ازآنان رود حرام است وازفتنه جز حرام وممنوع قصد نکرده‌اند .

اما از این حدیث حرمت غنای کنیزك مغنیه برای مالکش فهمیده نمیشود بلکه برای غیرمالك هم اگر بیم فتنه نرود حرام نیست بدلیل آنچه در صحیحین از غناء کنیز کان درخانهٔ عایشه روایت شده است .

اما خریدن گفتاربیهوده **(لهوالحدیث)** بدین وآنرا بدل دین‌قراردادن وبدان سبب از راه خدا گمراه شدن حرام وناپسندیده است ودرآن هیچ اختلاف و سخنی نیست ولی هرغنائی گمراه کننده وازراه خدا بدر برنده نمی‌باشد ومراد از آیه نیز آن نوع غنای گمراه کننده است واگرخواندن قرآن هم بقصد گمراه کردن از راه خدا باشد حرام است . چنانکه یکی ازمنافقان را حکایت کنند که مردمان را جمع می کرد وبرآنان جزسورهٔ **عبس**[2] نمیخواند ازآن‌بابت که درآن بارسول‌خدای(ص) عتابی است پس عمر بقتلش اقدام کرد بنابراین وقتی گمراه کردن با آیات قرآن حرام باشد گمراه ساختن با غنا وشعر ، اولی بتحریم است .

دلیل دیگر که آورده‌اند این آیه است که میفرماید : **افمن هذا الحدیث تعجبون . وتضحکون ولاتبکون . وانتم سامدون**[3] (آیا از این حدیث درشگفت

---

۱ ــ حدیث عایشه : ان‌الله حرم القینة وبیعها وثمنها وتعلیمها . اخرجه الطبرانی فی‌الاوسط باسناد ضعیف ۲ــ سوره ۸۰ ونام دیگرش اعمی‌درجزو ۳۰ ۳ــ سوره ۵۳ النجم‌آیات ۵۹ ـ ۶۰ ـ ۶۱ .

می آیید و میخندید و می گریید وشما غافلانید ؟)

ابن عباس میگوید : سمد بلغت حمیر بمعنی غناست وازاینجا نتیجه می گیرد که غنا حرام است . در جواب گوئیم که اگر چنین باشد پس باید گریه نکردن و خندیدن هم بموجب این آیه حرام باشد ... اگر گفته شود این حرمت مخصوص بخنده‌ای است که برمسلمانان بسبب اسلامشان کنند پس حرمت غنا واشعار هم باید مخصوص بمورد استهزای مسلمانان باشدهمانطور که در آیهٔ **والشعراء يتبعهم الغاوون**[1] (ازشعرا گمراهان وزیانکاران پیروی می کنند) مراد شعرای کفار است و دلیل براین نیست که سرودن شعر فی نفسه حرام باشد .

دلیل دیگری که برحرمت غناء می‌آورند روایتی است که جابر رضی الله عنه ازحضرت رسول نقل می کند که فرمود : **كان ابليس اول من ناح واول من تغنى**[2] (شیطان نخستین کسی‌بود که نوحه گری آغازید وهم او نخستین کسی بود که بتغنی پرداخت) وباین ترتیب نوحه گری وتغنی دریك ردیف آمده است .

گوئیم همان گونه که نوحه گری داود (ع) و نوحه گری گناهکاران بر نافرمانیهایشان استثنا میشود غنائی‌هم که مقصود از آن تحریك شادی واندوه وشوق مباح باشد مستثنی است آنچنان که غناء آن دو کنیزك روز عید در خانهٔ حضرت رسول(ص) مستثنی بود وهم آنچنانکه غناء کنیز کان هنگام ورود آن حضرت بمدینه با شعر : **طلع البدر علينا ـ من ثنيات الوداع** مستثنی بود .

دلیل دیگر که برحرمت غنا آورده اند روایتی است که ابو امامة از حضرت

---

۱ ــ سوره ۲۶ شعراء آیه ۲۲٤ ۲ ــ دربارهٔ این حدیث علامة زین‌الدین ابی‌الفضل عبدالرحیم بن‌الحسین عراقی ضمن کتابی که درآن اخبار احیاءالعلوم را گردآورده وبنام (المغنی‌عن حمل الاسفار فی‌الاسفار فی‌تخریج ما فی‌الاحیاء من الاخبار) موسوم ساخته است می نویسد : لم اجد له اصلا من حدیث جابر و ذکره صاحب الفردوس من حدیث علی بن ابی طالب ولم یخرجه ولده فی مسنده .

رسول(ص) نقل کرده است[1]: **مارفع احد صوته بغناء الا بعث الله له شیطانین علی منکبیه یضربان باعقابهما علی صدره حتی یمسك** (کسی صدا بغنا بر نمی‌دارد مگر اینکه خدا دوشیطان را بر می‌انگیزاند که بر دوش او سوار میشوند و با پاشنه‌های خود برسینهٔ او میزنند تا باز ایستد).

گوئیم منظوراز غناء دراینمورد بعضی انواع آن است که پیش ازاین ذکر کردیم یعنی غنائی که در دل آنچه را مراد شیطان است چون شهوت و عشق مخلوق بر می‌انگیزاند. اما غنائی که شوق بخدا را تحریك کند یا شادی مربوط بعید یا تولد نوزاد یا رسیدن غایب را برانگیزاند وافزون سازد، از آن نوع نمی‌تواند باشد چه مخالف و ضد مراد شیطان است بدلیل قصه دو کنیزك و حبشیان و اخباری که از صحاح نقل شد زیرا اجازه دادن دریك مورد نص صریحی بر مباح بودن است ومنع درهزارمورد محتمل تأویل ویا محتمل نزول درمورد خاص است. اما درمورد عمل تأویلی نمیتوان قائل شد زیرا چیزی که بجا آوردنش حرام باشد فقط بسبب عارضهٔ اکراه حلال میشود وآنچه انجام دادنش حلال باشد بسبب عوارض بسیار حتی بسبب چگونگی اندیشه‌ها وقصدها حرام می گردد.

دلیل دیگر که برای حرمت غنابدان متوسل شده‌اند روایتی است که عقبة بن عامر از رسول خدا (ص) نقل کرده[2] که آنحضرت فرمود: «هرچیزی که مرد بلهو بآن پردازد باطل است مگر تربیت وتأدیب اسبش و تیر اندازی با کمانش وشوخی با زنش».

---

۱ – حدیث ابی امامة درکتاب اخبار احیاءالعلوم اندکی با آنچه درمتن آمده اختلاف دارد بدین گونه: «ما رفع احد عقیرته بغناء الابعث الله له شیطانین علی منکبیه یصربان باعقابهما علی صدره حتی یمسك» وحدیث ضعیفی است که ابن ابی‌الدنیا در ذم ملاهی وطبرانی درکبیر آورده‌است.

۲ – حدیث عقبة بن عامر: «کل شیی یلهو به‌الرجل فهو باطل الاتأدیبه فرسه ورمیه بقوسه وملاعبته زوجه» صاحبان سنن اربعه آنرا آورده‌اند وعبارت آن یکسان نیست.

گوئیم آوردن کلمهٔ باطل دلالت بر حرام بودن نمیکند بلکه دال بر بیفایده بودن است واین مسلم است که نظر بر بازی حبشیان خارج از این سه استثناست و درعین حال حرام نیست بلکه از روی قیاس ، غیرمحصورهم بمحصور ملحق میگردد همانطور که فرمود حضرت رسول[۱] (ص) : «ریختن خون مسلمان روا نیست مگر بیکی از سه چیز» علت چهارم و پنجم هم قیاساً بآن ملحق میگردد همانطور که شوخی مرد با زنش که جز لذت فائده دیگری ندارد حرام نیست ، گردش در بوستان وشنیدن آوازمرغان ونظائر آن هم که شخص بدان مشغول میشود بر او حرام نیست اگر چه باطل نامیدن آن روا باشد .

دلیل دیگر را قول عثمان رضی‌الله عنه میدانند که گفت بغنا نپرداختم وتمنی نکردم ودست راست بآلت خویش نسودم ازهنگامیکه باآن دست با رسول خدا(ص) بیعت کردم .

گوئیم اگر این گفتار را دلیل حرمت غنا بدانیم باید تمنی و دست راست بآلت سودن هم حرام باشد وانگهی از کجا ثابت میشود که عثمان رضی الله عنه فقط حرام را ترک میکرده است[۲] .

دلیل دیگری که برحرمت غنا اقامه کرده‌اند گفتار ابن مسعود رضی الله عنه است که میگوید : غنا نفاق را در دل میرویاند . وگروهی بر آن این جمله را افزوده‌اند : «همانطور که باران سبزی را میرویاند» .

وبعضی دیگر این سخن را بحضرت رسول نسبت داده‌اند که صحیح نیست .

همچنین گفته‌اند علی بن عمر رضی الله عنه بگروهی که احرام بسته بودند گذر کرد مردی‌از آنان‌بغنا اشتغال داشت او دوبار گفت : ندای‌خدا را ازشمانمیشنوم

---

۱ – ازحدیث ابن مسعود و مورد اتفاق است : «لایحل دم امری الا باحدی ثلاث»

۲ – منظور این است که عثمان امر مباحی را،هم ممکن است انجام نداده باشد .

«الا لا اسمع الله لکم» ازنافع روایت شده که او گفت با ابن عمر از راهی میگذشتم صدای نی چوپانی را شنید پس دوانگشتش را در گوشهایش گذاشت واز راه بیکسو متوجه‌شد وپیوسته‌میگفت ای نافع صدا را میشنوی ؟ تاآنکه گفتم نه بعدانگشتانش را بیرون آورد و گوید رسول خدای را دیدم که همچنین کرد .

فضیل‌بن عیاض که خدایش بیامرزاد گوید : غنا نردبان زناست دیگری گفته غنا پیکی ازفرستادگان فجور است .

یزیدبن ولید گوید ازغنا بپرهیزید که حیارا کم وشهوت‌را بسیار وجوانمردی را نابود میکند جانشین شراب میشود وهمان میکند که از مستی ساخته است اگر ناچار از آنید زنان را دورسازید چه غنا شخص را بزنا میخواند .

درجواب گوئیم : سخن ابن مسعود که گفت غنا نفاق را میرویاند دربارهٔ مغنی است چه غرض مغنی نمایاندن خودورواج‌نغمه وبازارخویش است وپیوسته‌بمردمان می پیوندد و دوری میگزینند تا بغنای وی رغبت کنند و چنین چیزی نمیتواند موجب تحریم غنا گردد زیرا پوشیدن لباس خوب و سواری براسب راهوار و سایر انواع پیرایه‌ها یا تفاخر بکثرت محصول یا چهارپایان وغیر آن نیز در دلها کینه و نفاق می رویاند و بدین سبب نمیتوان بحرمت آنها حکم کرد . از طرف دیگر فقط گناهان نیستند که سبب ظهور نفاق در دل میشوند بلکه مباحاتی هم که مورد نظر مردم‌اند ازاین لحاظ تأثیر شدیدتری دارند وبدینجهت بود که عمر رضی‌الله عنه از اسب راهوار وخوش رفتار خود فرودآمد ودمش را برید چه از خوبی اسبش در خود احساس غروری کرده بود و این نمونهٔ نفاقی است که از مباحات در دل ایجاد می گردد .

اما سخن ابن عمر(رض) که گفته : ازشما ندای خدا را نمیشنوم ، هم دلالت بر

تحریم ندارد بلکه این سخن از آنجهت گفته شده که آن گروه احرام بسته بودند و گفتن کلمات نامناسب درشأن آنان نبود واز وضع آنها برابن‌عمر آشکارشده بوده‌است که سماع آنان بسبب وجد وشوق زیارت‌خانهٔ خدا نیست بلکه فقط برای سر گرمی است بدین جهت با در نظر گرفتن حال خاص آنان ومحرم بودن ، سماعشان را زشت شمرده است وبدیهی‌است که درحالات مختلف ، احتمالات مختلف وجود دارد .

اما اینکه انگشت در گوشش گذارده با اینکه شنیدن صدا را برای همراهش نه سودمند دانسته و نه‌زشت شمرده است معارضه میکند و علت آن بوده است که میخواسته گوش دل خود را از آوازی که فکرش را بهم می‌زده یا شاید او را بلهو میخوانده‌است فارغ نگهدارد یا بذکری اشتغال داشته که برشنیدن صدای نای ترجیح داشته است .

اما اینکه رسول خدای(ص) نیز چنین کرده باشد با توجه باینکه ابن عمر را منع نفرموده است دال برحرمت غنا نیست بلکه دلیل براینست که ترك آن اولی‌است وما می‌بینیم که در بیشتر حالات ترك آن اولی است بلکه ترك بیشتر مباحات دنیا اگرحالت دل را دگرگون کند اولی است همانگونه که پیغمبر(ص) پس‌ازنمازجامهٔ ابوجهم را بسبب علامتها ونوارهایی که برآن دوخته بود ودلش را مشغول میداشت بیرون آورد[۱] .

آیا بدلالت این عمل میتوان گفت که دوختن نشانه ونوار برجامه حرام‌است؟ درآن مورد دیگر هم شاید حضرت رسول(ص) بحالتی بوده‌اند که صدای نی چوپان از آنحال خوش بازشان می‌داشته است همانطور که نشانه های لباس از نماز بخود مشغولشان میداشته است .

---

۱ ــ خلع النبی(ص) بعدالفراغ من‌الصلاة ثوب ابی‌جهم اذکان علیه اعلام شغلت قلبه

دراین مورد باید گفت توسل بسماع برای برانگیختن حالات شریفه در دل، برای کسی که همواره بمشاهدهٔ حق مشغول است ودل بجانب او دارد قصوراست اگر چه درمورد دیگران کمال بشمار آید. وازاینجاست که حصری گفته: «بچه کار من میآید سماعی که با مرگ مغنی ومسمع قطع می گردد؟» دراین گفتاراشاره‌ای است باینکه سماع خدایی همیشگی است وپیامبران علیهم‌السلام همیشه درلذت سماع و دیدار بوده‌اند و برای تحریك بچاره اندیشی نیاز نداشته‌اند.

اما سخن فضیل ودیگران که نزدیك بدو سخن گفته‌اند باینکه سماع نردبان زنانست ناظر بسماع فاسقان و شهوت رانان جوان است و اگر این سخن عمومیت میداشت رسول خدای درخانه‌اش بسماع دو کنیزك عنایت نمی‌فرمود.

اما قیاس ـ نهایت سخنی که دراین‌باب بتوانند گفت اینست که آنرا بر ساز زهی مخصوص قیاس کنند که فرق آنها پیش‌تر گفته شد. یا اینکه گفته شود غنا جزولهوولعب است، آری این چنین است لیکن همهٔ دنیا خود اینست وجزلهوولعب چیز دیگرنیست. او رضی‌الله عنه بزن خویش گفت که تو لعبتی در کنج خانه‌ای و هر گونه ملاعبه‌ای با زنان لهو بشمار می‌رود جز آنچه برای ایجاد فرزند انجام گیرد همچنین‌مزاحی که سخن‌زشت در آن‌نباشد حلال‌است واین ازحضرت‌رسول(ص) وصحابه‌نقل‌شده چنانکه بتفصیل در کتاب آفات‌زبان خواهدآمد (انشاءالله) وآنگهی کدام لهو بالاتراست ازلهو حبشیان وزنگیان در بازیشان و حال آنکه بموجب نص صریح مباح بودن‌آن ثابت است.

اما عقیدهٔ من بر آنست که لهو، شاد کننده دل وسبك کننده بارسنگین فکر است ودلها چون ملول باشند از کارفرومانند وشاد کردن‌آنها سبب کوشش و کمك بدانهاست. في‌المثل آنکه پیوسته بکارفقه مشغول است باید روز جمعه را تعطیل کند

چه تعطیل یکروز نشاط را درسایرروزها برمیانگیزاند و آنکه همیشه نوافل نماز را بجا میآورد شایسته است که گاهی آنرا تعطیل کند و بدین جهت است که نماز گزاردن درپاره‌ای ازاوقات کراهت دارد پس تعطیل کمك بکار ولهو کمك بکوشش است، چه بر کوشش و کار محض و حق تلخ همه کس نمیتواند صبر کرد مگر پیامبران علیهم السلام.

بنا براین لهو داروی دل‌تنگی وغم است و سزاوار است مباح باشد، اما زیاده روی در دارو نیز ناشایست است.

لهوبراین نیت سبب قربت‌است. ودرمورد کسی که سماع صفت مطلوبی را در دلش برنمیانگیزاند وبرای اوجزمحض لذت واستراحت مطلق بهره‌ای ندارد رواست. ومستحب می‌باشد اگراورا بمقصودی که گفته شد برساند. البته که این امر برناقص بودن‌ونرسیدن بذروهٔ کمال‌دلالت میکند چه کامل آنکسی‌است که‌برای شادی وجود خود بغیرحق نیازمند نباشد لکن باید دانست که‌آنچه نیکان را حسنات است مقربان را ازسیئات بشمارمیرود و کسی که بدوای دل دردمندان وطریقهٔ نرم کردن وآماده کردن‌آن برای سیر درراه حق، احاطه داشته باشد بطور قطع میداند که شاد ساختن دلها با مثال‌آنچه گفته شد داروئی سودمند است که از آن بی‌نیازی نیست[۱].

۳ـ اقوال مشایخ در بارهٔ سماع

از ابوالقاسم بغدادی آورده‌اند که گفت: سماع بر دو گونه است: یك گروه سماع سخن کنند، ازسخن، غیرسخن بیرون‌آرند واینها سماع نکنند مگر بتمیز و حاضر گشتن دل. ومعنی این سخن آنست که‌آن یك گروه ازمستمعان آن باشند که

۱ – ترجمه باب اول سماع کتاب هشتم از ربع عادات از جلد دوم احیاء علوم‌الدین از صفحه ۲۶۸ تا ۲۸۷ چاپ مصر مکتبة التجاریة الکبری (پنج جلدی).

دل با ایشان باشد وسخن را تمیز دانند کردن . برسر تمیز سماع کنند ، ازسخن معنی سخن بردارند چون آن معنی موافق وقت ایشان آید بر آن از سروقت سماع کنند .

گروه دیگرند که نغمه شنوند وازسخن خبرندارند وآن نغمه قوت وغذای جان است . چون جان قوت خویش بیابد بر مقام خویش اشراف گیرد ومشغول آن مقام گردد ازتدبیر جسم روی بگرداند ، جنبش وحرکت پدید آید واین را تأویل است که گروهی گفته‌اند که حق عزوجل جانها را که بیافرید بعلییین آفرید پیش از اجساد ،آن وقت ملائکه خداوند را همی یاد کردند این جانها با آن سماع انس گرفتند ومقام جانها مختلف بود .... اکنون چون اینجا سماع پدیدآید آن نغمت بجان رسد ، جان بدان نغمه قوت گیرد شوق وطن آن مقام اندر وی پدید آید مشغول طلب آن مقام خویش گردد ازنفس غافل گردد ونفس بجنبش آید، آن اضطراب نفس ازآن است که جان از وی اعراض کرده است تا گروهی چنین گفتند که این تواجد که همی پدیدآید دروقت سماع ، از آن است که جان آن نغمت شنود ازشوق بمقام خویش آهنگ رفتن کند ، نفس از بیم فراق جان ببانگ آید[۱].

امام قشیری گوید : اعلم ان سماع الاشعار بالالحان الطیبة والنغم المستلذة اذالم یعتقدالمستمع محظورا ولم یسمع علی مذموم فی الشرع ولم ینجرفی زمام هواه ولم ینخرط فی سلک لهوه مباح فی الجمله ولاخلاف ان الاشعار انشدت بین یدی رسول الله صلی الله علیه وسلم وانه سمعها ولم ینکر علیهم فی انشادها فاذا جازاستماعها بغیر الالحان الطیبة فلا یتغیرالحکم بان یسمع بالالحان هذا ظاهر من الامر[۲].

سئل الشبلی عن السماع فقال ظاهره فتنة و باطنه عبرة فمن عرف الاشاره جل له استماع العبره والافقد استدعی الفتنة وتعرض للبلیة[۳]. وقیل لایصلح السماع الالمن

---

۱ - شرح تعرف ج ٤ ص ۲۰۱ ۲ - رساله قشیریه ص ۱۵۱ ۳ - اللمع ص ۲۷۲ ودرمصباح عبارت متفاوت است رجوع شود بصفحه ۱۹۱ .

كانت له نفس ميتة وقلب حی فنفسه[۱] ذبحت لسيوف المجاهدة وقلبه حی بنور الموافقة.[۲]

ابوعمرو بن نجيد گويد : اگر سی سال غيبت کنی برای تو نجات بخشنده تر است تا آنکه در سماع بغير واقع حالتی ازخود ظاهر سازی[۳]. سماع درست نيز آن بود که بشنوی هرچيزی را چنانك هست آن چيز اندر نعت و حکم ، کی اندر مزامير مفتون شوند و بهواولهو مقرون شوند از آنست کی می بخلاف آن بشنوند که هست اگر بر موافقت حکم آن سماع کنندی ازهمه آفات آن برهندی[٤]

حکی جعفر بن نصير عن الجنيد قال تنزل الرحمة علی الفقراء فی ثلاثة مواطن عندالسماع فانهم لايسمعون الاعن حق ولايقولون الاعن وجد وعند اکل الطعام فانهم لايأکلون الاعن فاقة وعنه مجاراة العلم فانهم لايذکرون الاصفةالاولياء.

سمعت الاستاذ ابا علی الدقاق يقول : السماع حرام علی العوام لبقاء نفوسهم ، مباح للزهاد لحصول مجاهداتهم ، مستحب لاصحابنا لحياة قلوبهم[۵].

سئل ذوالنون المصری عن السماع فقال وارد حق يزعج القلوب الی الحق فمن اصغی اليه بحق تحقق و من اصغی اليه بنفس تزندق[٦]. سماع وارد حقست کی دلها بدو برانگيزد وبرطلب وی حريص کند هر که آنرا بحق شنود بحق راه يابد وهر که بنفس شنود اندر زندقه افتد[۷].

بندار بن حسين که خدايش بيامرزاد گويد : هر آدمی که سماع را دوست ندارد نقصی درحواس اوست چه در هر لذتی که انسان از او بهره مند ميشود اگر چه

۱ – اين عبارت ازقول ابوسعيد هم نقل شده دراسرارالتوحيد ص ۳۱۸ ۲ – رساله ص ۱۵٤ ۳ – رساله ص۱۵۷ ٤ – کشف ص ۵۲٦ ۵ – عبارت مصباح الهداية واسرارالتوحيد در اينمورد اندکی متفاوت است ولی معنی يکی است رجوع شود بصفحه ص۱۹۱– ۱۹۰ مصباح وص ۲۷۷ اسرار ٦ – رساله ص ۱۵۳ اللمع ص ۲۷۱ مصباح ص ۱۹۱
۷ – کشف ص ۵۲۷ .

مباح باشد تکلفی‌است بجز سماع که اگرازمقاصد فاسده خالی‌باشد عمل مباحی‌است که نیازمند تکلف نیست وهر که سماع را به‌نیکوئی بشنود واز آهنگ و آوازخوش آن بهره‌مند شود اگرقصدش ازاین کارفساد ولهو وترك حدود نباشد برای او نه‌حرام است و نه محظوری در بر دارد[1] از ابوعلی رودباری در باره سماع پرسیدند گفت: مکاشفة الاسرار الی مشاهدة المحبوب.

و قال الخواص وقد سئل ما بال الانسان يتحرك عند سماع غير القران ولا يجد ذلك فی سماع القران؟ فقال: لان سماع القران صدمة لايمكن لاحد ان يتحرك فيه لشدة غلبته وسماع القول ترويح فيتحرك فيه.

قال سهل بن عبدالله: السماع علم استأثرالله تعالی به لايعلمه الاهو[2].

عبدالله بناجی گفت: سماع دوست یکی آنکه فکرت را بجنباند یا چشم را بگریاند غیر آن دیگرهمه فتنه است. معنی‌این سخن آنست که هرسماعی که دل را ازشوق بریان کند یا چشم از خوف گریان کند آن سماع حقیقت است و آن تأثیر حق است فاما هر سماعی که لهو یا طرب یا شهوت انگیزد یا معنی پدید آرد اندر مستمع خلاف شریعت، آن یا فتنهٔ نفس است یا فتنهٔ دیو[3].

درتذکرة الاولیاء (نیمه دوم ص۱۶۳) دراین‌باره چنین آمده‌است: شیخ[4] گفت ای بوسعید سماع کسی را مسلم بود که از زبر تا عرش گشاده بیند و از زیر تا تحت‌الثری. پس اصحاب را گفت اگر ازشما پرسند رقص چرا می کنید بگوئید بر موافقت آن کسان برخاسته‌ایم که ایشان چنین باشند و این کمترین پایه است در این باب.

۱ ــ اللمع ص ۲۷۳ ۲ ــ رساله ص ۱۵۵ ۳ ــ شرح تعرف ص۲۰۲ــ۲۰۱

۴ ــ مراد شیخ ابوالحسن خرقانی است.

سئل ابوعلی الروذباری عن السماع یوماً فقال لیتنا تخلصنامنه رأسا برأس.
کاشکی ما ازین سماع سربسر برهیمی ازآنك آدمی در گزاردن حق همه چیز ها عاجزست وچون حق چیزی فوت شود بنده تقصیرخود بهبیند وچون تقصیرخود دید کاشکی برهدی[۱].

عن یحیی بن معاذ الرازی رحمه‌الله انه قال الصوت الحسن روحة من‌الله تعالی لقلب فیه حب الله تعالی[۲].

ابوعلی رودباری گفت: (اللمع ص ۲۹۹) ما در کارسماع بجائی رسیده‌ایم که چون دم شمشیر است اگرمنحرف شویم درآتش فرو خواهیم افتاد[۳].

حکی عن الجنید قال السماع یحتاج الی ثلاثة اشیاء: الزمان والمکان والاخوان[۱]

دراسرارالتوحید ص ۳۱۳ آمده است که شیخ گفت: السماع یحتاج الی ایمان قوی لان‌الله تعالی قال‌ان تسمع الا یومن بایاتنا[٤] فالسماع غذاءِ الارواح وشفاءِ الاشباح والسماع لسالك الطریق ومن لم یسلك الطریق لایکون له سماع بالتحقیق.

وشیخ گفت از استاد ابوعلی دقاق پرسیدند از سماع گفت: السماع هوالوقت فمن‌لاسماع له لاسمع له فمن لاسمع له فلادین له لان‌الله تعالی قال «**انهم‌عن‌السمع لمعزولون**»[۵] و قال «**قالوا لو کنا نسمع او نعقل ماکنافی اصحاب السعیر**»[۶]

دین ونماز وطاعت معنی‌بی است بیچون وچگونه وتعلقی است که آدمی را از ازل با خدا بود که الست بربکم قالوا بلی. نماز حقیقی آن‌بود که ازآن نوراست وازآن نور میخورد و از آن نور می‌بالد. چون انبیاء علیهم‌السلام ظاهر شدند آن

---

۱ ـ رساله ص ۱۵٤ کشف ص ۵۲۸ اللمع ص۲۷۲ ۲ ـ اللمع ص ۲۶۹
۳ ـ تشبیه بپل‌صراط است ٤ ـ آیه ۸۳ از سورهٔ ۲۷ (نمل) و تمام آیه چنین‌است: وما‌انت بهادی‌العمی عن‌ضلالتهم ان تسمع الامن یومن بایاتنا فهم مسلمون ۵ ـ سورهٔ ۲۶ شعراء آیه ۲۱۲. ٦ـ سورهٔ ٦۷ ملك آیه۱۰

نماز را بصور مختلفه آوردند هر یکی بصورتی ، هر که را تمیزیست بظاهر نماز فریفته نشود اگر در او جانی باشد قبول کند زیرا که تشنه کوزه را جهة آب طلبد اگر در کوزه آب نباشد به چه کارش آید همچنانکه انبیاء علیهم السلام آن نماز را در هر صورتی بخلق رسانیدند ، اولیاء نیز برهمان نسق آن نماز حقیقی را در صورت سماع ومعارف (معازف) ازنظم ونثر بعالمیان رسانیدند هر که طعام شناس باشد وطعام قوت او باشد از کاسه‌ها وظروف بغلط نیفتد وداند که اگر کاسه دیگر باشد طعام همانست.[۱]

قال الشیخ ابوبکر الکتانی رحمه‌الله : سماع العوام علی متابعة الطبع ، وسماع المریدین رغبة ورهبة ، وسماع الاولیاء رؤیة الالاء والنعماءِ ، وسماع العارفین علی المشاهدة وسماع اهل الحقیقة علی الکشف والعیان ولکل واحد من هؤلاء مصدر ومقام.[۲]

هرچیز را قوتی است وقوت روح سماع است.[۳]

سمنون محب[۴] رحمه‌الله گوید : السماع نداء من الحق للارواح والوجد عبارة عن اجابة الارواح لذلك النداء والغشی عبارة عن الوصول الی الحق والبکاء اثر من آثار فرح الوصول.[۵] وقتی ممشاد دینوری (متوفی ۲۹۹) جایی بگذشت طایفهٔ مبتدیان درسماع بودند چون اورا بدیدند سماع ترك کردند. گفت همچنان برسر حال خود روید که اگر جملهٔ ملاهی دنیا در گوش من جمع گردد هیچ ذره‌یی قصد مرا مشغول نگرداند ودرد مرا شفا ندهد (مصباح ص ۱۹۲).

سماع سه قسم است : قسمی عام راست وقسمی خاص راست وقسمی خاص الخاص

---

۱ ـ ولد نامه مصحح همائی چاپ اقبال ص ۸۸   ۲ ـ عوارف ص ۱۱۷ ملحق درجلد پنجم کتاب احیاء العلوم چاپ مصر   ۳ ـ تذکرة الاولیاء ذکر ابوالقاسم نصرآبادی نیمه دوم ص ۲۴۹   ۴ ـ ابوالقاسم سمنون بن حمزه اصلش ازبصره وساکن بغداد ازمشایخ صوفیه جزو اصحاب سری سقطی و ابواحمد قلانسی و محمدبن علی قصاب بود بنوشتهٔ رسالهٔ قشیریه (ص۲۲) قبل ازجنید وبنوشتهٔ صفة الصفوة (ج ۲ ص ۲۴۲) بعدازجنید وفات یافت (ذیل مصباح ۱۹۰)

۵ ـ مصباح ص ۱۹۰.

راست . عام بطبیعت شنوند و آن مفلسی است ، خاص بدل شنوند و آن طالبی است ، خاص الخاص بجان شنوند و آن محبی است .

درسماع صد هزار لذت است که بیك لذت از آن هزار ساله راه معرفت توان برید که آن بهیچ عبادت میسر نشود[1].

علی حلاج یکی بود از مریدان شیخ ابوالقاسم گرگانی ، دستوری خواست درسماع ، گفت هیچ مخور ، پس از آن طعام خوش بساز ؛ اگر سماع اختیار کنی بر طعام آنگاه این تقاضای سماع بحق باشد و ترا مسلم بود . (کیمیای سعادت ص ۳۷۵)

٤ - شرایط و آداب سماع و درجات مردمان در آن

ابونصر سراج صاحب اللمع در این باره چنین مینویسد : «سماع برهیچ مریدی روا نیست مادام که اسماء و صفات خداوند را نداند تا بتواند هنگام بردن نام خدای صفتی یا وصفی که برای او برتراست بر نام بیفزاید. همچنین باید که دل مرید بدوستی دنیا و ستایش ازخویش آلوده نباشد و بمردمان طمعی و بآنان نظری نداشته باشد . دل خود را از آنچه ناشایسته است پاس دارد حد خویش را بشناسد و وقت را بیهوده از کف ننهد .... وسماع را فقط برای لذت بردن نشنود بلکه بسماعی که اورا برمجاهده و سلوك نیك و یاد خدای برانگیزاند گوش فرا دارد و اگر شرایط سماع نداند نزد یکی از مشایخ رود تا از وی بیاموزد تا سماعش ازجملهٔ لهوولعب نباشد[2].

علی بن عثمان جلابی هجویری درباب آداب سماع چنین مینویسد[3]: «بدانکه شرط آداب سماع آن است کی تا نیاید نکنی و مرآنرا عادت نسازی ، دیر بدیر

---

۱ - رساله قدس شیخ روزبهان درحاشیه سبع المثانی ص ۳۷۸-۳۷۶ ۲ - ترجمه با حذف وتلخیص از اللمع ص ۲۸۸-۲۸۷ ۳ - کشف ص ۵٤٦-٥٤٤ .

کنی تا تعظیم آن از دل بنشود و باید تا چون سماع کنی پیری آنجا حاضر باشد وجائی ازعوام خالی وقوال بحرمت ردل از اشغال خالی وطبع از لهو نفور وتکلف از میان برداشته و تا قوت سماع پیدا نیاید شرط نباشد که اندر آن مبالغت کنند چون قوت گرفت شرط نباشد که آن از خود دفع کنی مروقت را متابع باشی بدانچه اقتضا کند اگر بجنباند بجنبی واگر ساکن دارد ساکن باشی وفرق دانی کرد میان قوت طبع وحرقت وجد وباید که مستمع را چندان دیدار باشد که وارد حق را قبول تواند کرد ووداد آن بتواند داد وچون سلطان آن بردل پیدا شود بتکلف آن ازخود دفع نکند وچون وقت آن کم شود بتکلف جذب نکند وباید که اندرحال حرکت از کس مساعدت چشم ندارد واگرمساعدت نماید منع نکند واندر سماع کس دخل نکند و وقت را بنشولد و اندر روزگار اوتصرف نکند ومراورا بدان نیت او بسنجد که اندر آن بی برکتی بسیارباشد وباید که قوال اگرخوش خواند نگوید که خوش میخوانی واگرناخوش و ناموزون گوید وطبع را خارج کند نگوید بهتر خوان وبدل بروی خصومت نکند و ویرا اندر میانه نه‌بیند حوالهٔ آن بحق کند و راست شنود و اگر گروهی را سماع گرفته باشد و ویرا از آن نصیب نباشد که بصحو خود اندر سکر ایشان نگرد باید که بوقت نیازمند باشد و مرسلطان وقت را تمکین کند تا برکات آن بدو رسد ومن که‌علی‌بن‌عثمان‌الجلابی‌ام آن دوست‌تردارم که مبتدیان‌را بسماعها نگذارند تا طبع ایشان بشولیده نشود که اندرآن خطرهای عظیم است.»

استاد ابوالقاسم قشیری درباب آداب مرید درسماع چنین مینویسد[1]: «فالمرید لاتسلم له‌الحرکة فی‌السماع بالاختیار البتة فان ورد علیه وارد حرکة ولم یکن فیه فضل قوة فبمقدارالغلبة یعذرفاذا زالت الغلبة یجب علیه‌القعود والسکون فان استدام

---

۱ - رساله قشیریه ص ۱۸۵-۱۸٤.

الحركة مستجلباً للوجد من غير غلبة و ضرورة لم يصح فان تعود ذلك يبقى متخلفا لايكاشف بشيئی من الحقائق فغاية احواله حينئذ ان يطيب قلبه وفی الجملة ان الحركة تاخذ من كل متحرك وتنقص من حاله مريدا كان اوشيخاً الاان يكون باشارة من الوقت اوغلبة تأخذ عن التمييز فان كان مريدا اشار عليه الشيخ بالحركة فتحرك على اشارته فلا بأس اذا كان الشيخ ممن له حكم على امثاله و اما اذا اشار عليه الفقراء بالمساعدة فی الحركة فيساعدهم فی القيام وفی اداء مالا يجدمنه بدأ ممايراعی عن الاستيحاش لقلوبهم ثم ان صدقه فی حاله يمنع قلوب الفقراء من سؤالهم عند المساعدة معهم .»

عزالدين محمود كاشانی در آداب سماع چنين مينويسد : «ازجملهٔ آداب سماع اول آن است که اخلاص نيت برحضور مجمع سماع مقدم دارند وبازجويند كه باعث بر آن چيست . اگرمطلوبی نفسانی بود از آن احتراز واجب دانند واگرداعيه صدق وارادت وطلب مزيد حال و شمول بركت جمع بود مجرد از شوايب هوی و دواعی طبيعت و حال آنكه در آن مجمع شيخی يا مقدمی كه حضور او مغتنم بود حاضر باشد يا اهل سماع اخوان موافق و طالبان صادق باشند توفيق چنين صحبتی غنيمت بايدشمرد واگرازشايبه هوی وضميمهٔ طبيعت صافی وخالص نبود درتخليص وتصفيهٔ آن ، دقايق نظر ولطايف عمل بتقديم بايد رسانيد اگرباعث اول داعيهٔ صدق و طلب مزيد حال بود و بعد از آن شايبهٔ نفسانی با آن منضم گردد ، اعتبار باعث اول را بود وفساد انضمام شايبهٔ هوی را بصدق انابت با حق واستعانت ازشرنفس وتقديم استخارت تدارك بايد كرد . واگرباعث اول داعيهٔ نفسانی بود وآنگاه بجهت ترخص در آن نيتی صالح بدان پيوندد ، داعيهٔ سابق را معتبر دارند نه نيت لاحق را ، و احتراز از چنين اجتماعی لازم دانند واگرمعلوم بود كه مجمع سماع مشتمل است بربعضی محرمات ومنكرات چون لقمهٔ ظالمان و اشراف زنان و حضور امردان ، يا مكروهات چون

حضور کسی که جنسیت با این طایفه ندارد مانند متزهدی که اورا ذوق سماع نبود وبنظر انکارنگرد یا صاحب جاهی از ارباب دنیا که با او بتکلف ومدارت باید بود یا حضور کسی که بتکلف ودروغ اظهاروجد کند وبتواجد کاذب، وقت برحاضران مشوش گرداند طالبان صادق را اجتناب ازحضور چنین مجمعی لازم بود.

وشرط آن است که چون شخصی حاضر مجلس سماع شد بادب بنشیند وسکون ووقار شعار ودثار ظاهروباطن خود گرداند واطراف بدن را از زواید حرکات وفضول افعال واقوال مجموع ومضبوط دارد وتاقوت امساك بود حرکت نکند خصوصاً بحضور مشایخ وباندك لمعه‌ای ازلمعات وجد مضطرب نشود وبکمتر مذقه‌یی ازرحیق حال تساکر ننماید وشهقات وزعقات[۱] بتکلف وتصلف نزند واگر نعوذبالله بی‌اثری از آثار نوازل وجد وحال اظهار وجد و دعوی حال کند خود عین نفاق و محض گناه بود بل قبیح‌ترزلتی وشنیع‌ترحالتی باشد[۲].»

---

۱ - شهقه بفتح سین وسکون هاء بمعنی نعره زدن است و زعقه بروزن شهقه بانگ و فریاد راگویند. ومراد از ایندو، فریاد بر آوردن از سرحال و بیخبری وغلبه وجد است که طبیعی هر انسان صاحبدل است، دراین باره سخن بسیار است که چند نمونه از آن برسبیل اختصارذکرمیشود:

قال خیرالنساج قص موسی بن عمران صلوات الله علیه علی قوم قصة فزعق واحد منهم فانتهره موسی فاوحی الله تعالی الیه یا موسی بطیبی فاحوا وبحبی باحوا و بوجدی صاحوا فلم تنکر علی عبادی (رسالهٔ قشیریه ص۱۵۷).

زرارة بن ابی اوفی ازکبارصحابه بود (رض) مردمانرا می امامی کردآیتی برخواند وزعقه بزد وجان بداد.

ابوجهیر (جهین نسخه دیگر) از بزرگان تابعین بود صالح مری آیتی برخواند شهقه ای از وی جدا شد وازدنیا برفت. (کشف - ص ۵۱۷-۵۱۶)

سمعت منصوربن عبدالله الاصبهانی یقول سمعت اباعلی الروذ باری یقول جزت بقصر فرایت شاباً حسن الوجه مطروحاً وحوله ناس فسألت عنه فقالوا انه جاز بهذا القصر وفیه جاریة تغنی:

کبرت همة عبد | طمعت فی ان تراکا
او ما حسب لعین | ان تری من قدر آکا

فشهق شهقة ومات. (رساله ص ۱۵۸)

۲ - مصباح ص ۱۹۵-۱۹۴

گفت سماع وارد حق است که دلها بدو برانگیزد و بر طلب وی حریص کند هر که آنرا بحق شنود بحق راه یابد وهر که بنفس شنود در زندقه افتد.[۱]

سماع سماع حق است وسماع ازحق است وسماع درحق است وسماع بر حق است وسماع با حق است که اگر یکی از آن اضافت با غیرحق کند کافر است و راه نایافته است وشراب وصال درسماع ناخورده است.[۲]

«آداب سماع درپنج جمله خلاصه میشود :

۱ ــ مراعات زمان ومکان و یاران .

۲ ــ نپرداختن بسماع اگر دراطراف شیخ مریدانی باشند که سماع بحالشان زیان داشته باشد .

۳ ــ توجه بآنچه قائل گوید با حضور قلب و ننگریستن باطراف و اطرافیان ومشغول بودن بخود و کف نزدن ونرقصیدن مگردرهنگام غلبهٔ وجد .

٤ ــ صدا بگریه بلند نکردن تاآنجا که ممکن است .

٥ ــ موافقت با قوم در قیام هر گاه یکی از ایشان بوجدی صادق بی ریا و تکلف برخیزد.[۳]

هم امام‌غزالی در کیمیای سعادت (ص۳۷٥) دراین‌باره می‌نویسد : «اما مریدی که ویرا هنوز احوال دل پیدا نیامده باشد و راه حق بمعاملت نداند یا پیدا آمده باشد، ولیکن شهوت هنوز از وی تمام شکسته نشده باشد واجب بود به‌پیر که ویرا ازسماع منع کند، که زیان وی ازسود بیش بود .

۱ ــ تذکرة الاولیاء ذکر ذوالنون مصری ص ۱۱۰ ۲ ــ رسالهٔ قدس شیخ روزبهان (شیخ ابومحمد بن ابی نصر بقلی شطاح معروف بروزبهان فسائی شیرازی) در حاشیه سبع المثانی ص ۲۷٦ ۳ ــ ترجمه وتلخیص از احیاء العلوم ص ۲۰۹–۲۰۷ .

درآداب سماع می‌نویسد : بدانکه در سماع سه چیز نگاه باید داشت : زمان ومکان واخوان :

که هروقت دل مشغولی باشد، یا وقت نمازبود، یا وقت طعام خوردن بود، یا وقتی بود که دلها بیشتر پراکنده بود ومشغول باشد، سماع بی‌فایده بود.

اما مکان : چون راهگذری باشد، یا جائی ناخوش و تاریك بود، یا بخانه ظالمی‌بود همه‌وقت شوریده باشد . اما اخوان : آن بود که باید که هر که حاضربود اهل سماع بود، وچون متکبری ازاهل‌دنیا حاضربود یاقرای منکرباشد یا متکلفی حاضر بود که وی هر زمان بتکلف حال و رقص کند؛ یا قومی از اهل غفلت حاضر باشند که ایشان سماع بر اندیشهٔ باطل کنند یا بحدیث بیهده مشغول باشند و بهر جانبی می‌نگرند وبحرمت نباشند، یا قومی از زنان نظارگی باشند، و درمیان قوم جوانان باشند، اگر از اندیشهٔ یکدیگر خالی نباشند، این چنین سماع بکار نیاید معنی این که جنید گفته است که درسماع زمان ومکان واخوان شرطست اینست.

پس چون کسانی که اهل سماع باشند وبسماع نشینند، ادب آنست که همه سردرپیش افکنند ودریکدیگرننگرند ودست وسر نجنبانند وبتکلف هیچ حرکت نکنند بلکه چنانکه در تشهد نماز نشینند، و همه دل با حق تعالی دارند و منتظر آن باشند که چه فتوح پدید آید از غیب بسبب سماع و خویشتن نگاه دارند تا باختیار برنخیزند و حرکت نکنند و چون کسی بسبب غلبات وجد برخیزد با وی موافقت کنند، اگردستارش بیفتد دستارها بنهند واین همه اگر چه بدعت است واز صحابه وتابعین نقل نکرده‌اند، لیکن نه هر چه بدعت بود نشاید، که بسیار بدعت نیکوباشد که شافعی میگوید رحمة‌الله‌علیه : جماعت درتراویح وضع عمراست(رض) واین بدعتی نیکوست، پس بدعت مذموم آن بود که برمخالفت سنتی بود اما حسن

خلق ودل مردمان شاد کردن درشرع محموداست وهرقومی‌را عادتی‌باشد ، وبا ایشان مخالفت کردن در اخلاق ایشان بدخویی باشد و رسول علیه‌السلام گفته است : «**خالق‌الناس باخلاقهم** با هر کسی زندگانی بروفق عادت وخوی وی کن» چون این قوم بدین موافقت شاد شوند وازاین مخالفت مستوحش شوند ، موافقت از سنت بود ؛ وصحابه مررسول را(ع) برپای نخاستندی که وی آنرا کاره بود ولیکن چون جایی عادت بینند که برناخاستن موحش بود برخاستن برپای دلخوشی را اولیتر که عادت عرب دیگراست و عادت عجم دیگر[1].

درجات مردمان در سماع

قال‌ابوعثمان‌الحیری السماع علی ثلاثة اوجه فوجه منهاللمریدین والمبتدئین یستدعون بذلك الاحوال الشریفه وتخشی علیهم فی‌ذلك الفتنه والمرآآت والثانی للصادقین یطلبون الزیادة فی احوالهم ویستمعون من ذلك ما یوافق اوقاتهم والثالث لاهل الاستقامة من العارفین فهولاء لا یختارون علی الله تعالی فیما یرد علی قلوبهم من‌الحرکة والسکون.

قیل اهل السماع علی ثلاث طبقات : ابناء الحقائق یرجعون فی سماعهم الی مخاطبة الحق سجانه‌لهم و ضرب یخاطبون الله تعالی بقلوبهم بمعانی ما یسمعون فهم مطالبون بالصدق فیما یشیرون به الی الله تعالی و ثالث هو فقیر مجرد قطع العلاقات من‌الدنیا والآفات یسمعون بطیبة قلوبهم وهولاءِ اقربهم الی السلامة[2].

از استاد ابوعلی دقاق رحمة‌الله تعالی شنیدم که گفت مردمان در سماع بر سه گونه‌اند : متسمع ومستمع و سامع . متسمع بوقت میشنود و مستمع بحال و سامع بحق[3].

---

۱ – کیمیای سعادت ص ۳۸۹-۳۸۸ ۲ – رساله ص ۱۵۵-۱۵۴ ۳ – از رساله ص ۱۵۸ .

اهل سماع درسماع برسه گونه‌اند: عده‌ای حقیقت بینانند که آنان درسماع آنچه شنوند مخاطبه حق بشمار آورند گروهی آنچه شنوند باحوال واوقات ومقامات خویش از روی راستی ودانش باز گردانند و از آن سخن گویند. دسته سوم فقرای مجردند که ازهمه علائق گسسته‌اند ودلهای آنان بدوستی دنیا آلوده نیست و بجمع ومنع مشغول نمیباشند اینان با دل خرم و پاك میشنوند و از همه مردمان بسلامت نزدیکتر وازفتنه ایمن‌ترند وسماع لایق ایشان است[۱].

مستملی بخاری در بارهٔ درجات مردمان درسماع می‌نویسد: سماع چون در گوش افتدپنهانهای سررا بجنباند وبرانگیزد ویکی بجنبش آید ازعجز صفت خویش که طاقت کشیدن آن بار ندارد ویکی متمکن باشد بقوت حال که آن بار را بکشد. اصل این سخن آنست که هر که را در سر حالی نیست با حق که بر آن حال سماع کند، سماع کردن برو حرام است. سماع آن کسانی که حال باطن ندارند نفسانی باشد ومعلول باشد ومستمعی که بنفس وعلت سماع کند اگر از نفس و علت خویش خبر دارد فاسقی تمام باشد و اگر از نفس وعلت خبر ندارد و آن سماع را بمشاهده بردارد زندیقی تمام باشد ابلیس او را از راه بردست وسواس شیطان را الهام ملك می‌پندارد وهواجس نفس را خاطرحق میداند وهر کرا صفت این باشد زندیق باشد. باز چون او را اندر سر وقتی باشد با حق درست و حالی باشد راست، سماع از سر وقت وحال خویش کندآن سماع سر او را بجنباند ووقت اورا قوت پدیدآرد. آنکه صفت این کس بردو گونه باشد یا ضعیف باشد بجنبش آید آن تواجد وی، از ضعف وقت باشد چون کسیکه طاقت زخم ندارد بنالد باز کسیکه‌حال وی ووقت وی‌قویتر باشد آن بار بکشد وبجنبد چون کسیکه طاقت زخم بدارد و ننالد و این متعارف

۱ - ترجمه از اللمع ص ۲۷۹

است میان خلق که کسیکه بقوت بود بیك قفا بنالد ودیگری بهزار تازیانه ننالد و آه نکند چنانکه بظاهر متفاوت اند بباطن نیز متفاوت[۱].

بدانکه هریکی را ازایشان درسماع مرتبتی‌است ذوق آن برمقدارمرتبه‌ایشان باشد چنانکه تایب را هر چه شنود ورا مدد حسرت وندامت شود، و مشتاق را مایه شوق ورؤیت، ومؤمن را تأکید یقین، ومریدرا تحقیق‌بیان، ومحب را باعث انقطاع علایق، وفقیر را اساس نومیدی از کل. و مثال اصل سماع همچون آفتاب است کی برهمه چیزها برافتد وهرچیزی‌را بمقدارمراتب آن چیز از آن ذوق و مشرب باشد یکی را می سوزد ویکی را می‌فروزد ویکی را می‌نوازد ویکی را می گدازد[۲].

شیخ گفت از آنکه: سماع دوستان بحق باشد ایشان بر نیکو ترین رویی فراشنوندخدایتعالی‌میفرماید: **فبشر عبادی الذین یستمعون القول فیتبعون احسنه.**

سماع هر کسی رنگ روزگار وی دارد: کس باشد که بدنیا شنود و کس بود که برهوای نفس شنود و کس باشد که بردوستی شنود و کس باشد که بر وصال وفراق شنود، اینهمه وبال ومظلمت آنکس باشد چون روزگار با ظلمت باشد سماع با ظلمت بود و کس باشد که درمعرفتی شنود سماع آن درست باشد که ازحق شنود و آن کسانی باشند که خداوند ایشانرا بلطفهای خویش مخصوص گردانیده باشد **والله لطیف بعباده**[۳]. بنده تملیك خدا باشد و بنده تخصیص خدا باشد. بعباده این (های) تخصیص است ایشانرا شنوائی از حق بحق بود[۴].

خاصیت سماع آن است که هرچه بر ولایت بشریت سلطنت دارد آنرا تقویت کند و غالبتر گرداند. پس در حق طایفه‌یی که سر ایشان بمحبت و ارادت حق

---

۱ – شرح تعرف ج ٤ ص۲۰۱–۲۰۰ ۲ – کشف ص ۵۳۰ ۳ – الله لطیف بعباده یرزق من یشاء وهوالقوی العزیز سورهٔ ٤۲ شوری آیه ۱۸ ٤ – اسرارالتوحیدص ۲۷۷

مشغول ومتعلق بود سماع ممد و معاون باشد برطلب کمال ودرحق بعضی که ضمیر ایشان بهوا ممتلی بود موجب هلاك و وبال. وازاینجاست منشاء اختلاف اقوال ائمه درتحلیل وتحریم سماع.

گفته‌اند اهل‌سماع سه طبقه‌اند: طبقه‌یی ابناءِ حقایق وایشان‌درسماع مخاطبه حق شنوند با خود.

وطبقه دیگر اهل مناجات که بواسطه معانی ابیات که در سماع شنوند با حق بدل خطاب کنند وایشان بصدق مطالب باشند در آنچه بدان اشارت میکنند بحق و طبقه سوم فقرای مجرد که جمله علاقات‌دنیا و آفات قطع کرده باشند وسماع ایشان بطیبة القلب بود واین طایفه بسلامت نزدیکتر بوند.[1]

سعدی نیز درسماع ودرجات مردمان در آن گوید:

نگویم سماع ای برادر که چیست — مگر مستمع را بدانم که کیست

گر از برج معنی پرد طیر او — فرشته فرو ماند از سیر او

وگر مرد لهواست و بازی و لاغ — قویتر شود دیوش اندر دماغ

پریشان شود گل بباد سحر — نه هیزم که نشکافدش جز تبر

جهان برسماع است و مستی و شور — ولیکن چه بیند در آئینه کور

نبینی شتر بر سماع عرب — که چونش برقص اندر آرد طرب

شتر را چو شور وطرب در سر است — اگر آدمی را نباشد خراست.[2]

---

۱ - مصباح ص ۱۹۴-۱۹۱

۲ - بوستان از کلیات سعدی چاپ فروغی ص ۲۳۷-۲۳۶

۵- تأثیر سماع و حالات مشایخ در آن

مسعودی دربارهٔ اثر موسیقی می‌نویسد[۱]: «والغناء یرق الذهن ویلین العریکة ویبهج النفس ویسرها ویشجع القلب ویسخی البخیل ... و فضل الغناء علی المنطق کفضل المنطق علی الخرس، والبرء علی السقم ...

فلله درحکیم استنبطه، وفیلسوف استخرجه، ای غامض اظهر؟ وای مکنون کشف؟ وعلی ای فن دل؟ والی ای علم و فضیلة سبق؟ فذلك نسیج وحده، و قریع دهره».

آورده‌اند که رقی شبی تا بامداد براین بیت برمیخاست وبسرمیافتاد ومردمان ایستاده می گریستند:

بالله فاردد فواد مکتئب   لیس له من حبیبه خلف[۲]

قد ذکرعن ابن جریح مع جلالته انه‌قال ماکان سبب قدومی من الیمن ومقامی بمکة الابیتین من الشعرسمعتها یوما وهما:

بالله قولی له من غیر معتبة   ماذا اردت بطول المکث بالیمن
ان کنت الممت ذنبا او هممت به   فما وجدت بترك الحج من ثمن[۳]

---

۱ - مروج‌الذهب ج ٤ چاپ مصرص ۲۲۲   ۲ - اللمع ص۲۹۳ رساله ص۱۵۷-۱۵۶

۳ - شبیه باین اتفاق داستان شعرخواندن وچنگ نواختن رودکی برای امیر نصر سامانی وحرکت او بسوی بخاراست که با شعر:

بوی جوی مولیان آید همی   یاد یار مهربان آید همی

الخ مشهور است.

رقی[1] روایت کند از دراج که او گفت من با ابن الفوطی برلب دجله می‌رفتیم میان بصره وابله بکوشکی رسیدیم نیك مردی برآن در نشسته بود و کنیزکی بر آن در نشسته که ویرا می غنا کرد ومیگفت شعر :

فی سبیل الله ود کان منی لك یبذل
کل یوم تتلون غیر هذا بك اجل

و جوانی را دیدم اندر زیر دیوار کوشك ایستاده با مرقعه‌ای و رکوه‌ای، گفت ای کنیزك بخدای توبرتو که این بیت باز گوی کی از زندگانی من یك‌نفس بیش نمانده است تا باری جان باستماع این بیت بر آید[2]. کنیزك دیگر باره باز گفت

۱ - درنسخه بدل دقی نوشته شده با دال مهمله وچون‌سلسله راویان دراینجا و کتاب اللمع مساوی است (ص۲۸۵) و نقل شعری هم که بعداً ذکرمیشود بصورت مضبوط دراللمع است(ص۲۸٦) همان نسخه بدل باید اصالت داشته‌باشد و نشان میدهدکه مأخذکشف‌المحجوب دراین‌باب اللمع بوده است ولی دررساله قشیریه رقی (باراء مهمله) نوشته‌شده وازسلسله راویان نیز بشرح یاد شده‌است بدین ترتیب : «سمعت محمدبن احمدبن محمد الصوفی یقول سمعت عبدالله بن علی الطوسی یقول سمعت الرقی یقول‌سمعت الدراج...» بعلاوه شعردرکشف‌المحجوب واللمع چنین‌است: «فی‌سبیل‌الله‌ود» ولی در رساله قشیریه «فی سبیل‌الله ودی» نوشته شده (ص۱۵٦) واینهم دلیل دیگری است که اللمع مورد مراجعه صاحب کشف‌المحجوب بوده است الا اینکه جای بیت اول ودوم دراللمع مقلوب است ولی با اینهمه کشف‌المحجوب حکایت‌را مختصرتر از اللمع ورساله قشیریه نقل کرده وموضوع‌تغییر لباس دادن صاحب کوشکی راکه ازمال‌دنیا اعراض کرده وبزی‌درویشان درآمده بود مسکوت گذارده است . اللمع دراین مورد مینویسد : «ثم رمی بثیابه واتزر بازار و ارتدی بالاخر» (اللمع ۲۸٦) ونوشتهٔ رساله قشیریه چنین‌است : «ثم اتزر بأزار وارتدی برداء» (رساله ص ۱۵٦) ، باید دانست که دقی و رقی دو نفرند درباره رقی (باراء مهمله) استادابوالقاسم‌قشیری چنین‌مینویسد : «ابواسحق ابراهیم بن داود رقی از بزرگان مشایخ شام از اقران جنید وابن‌الجلاء است وتا سال ۳۲٦ زیسته است» (رساله قشیریه ص ۲۵ صفةالصفوة ابن جوزی ، جلد ٤ ، ص ۱٦۹) . اما دقی (بدال مهمله وقاف) مراد ابوبکر محمدبن داود دینوری است معروف به دقی از مشایخ قرن چهارم از اصحاب زقاق وابن جلاء که درشام اقامت داشت وبیش‌ازصد سال عمر کرد ودر دمشق بعدازسنهٔ ۳۵۰ فوت شد . (رسالهٔ قشیریه ص ۲۸ - ذیل مصباح ص ۱۸۸)

۲ - درمتن حکایت اللمع و رساله چنین اظهاری ازطرف جوان قید نشده است ، اختلافات بسیار کوچك دیگری هم بین این ترجمه فارسی و متن عربی موجود است : رجوع شود به اللمع ص ۲۸٦-۲۸۵ ورسالهٔ قشیریه ص ۱۵٦ در احیاءالعلوم فقط بیت دوم آمده است ج ۲ ص ۱۹۷

آن جوان نعره‌ای بزد جان از وی جدا شد خداوند کوشك کنیزك را گفت کی تو آزادی وخود فرود آمد بجهاز وی مشغول شد وهمهٔ اهل بصره بروی نماز کردند پس آن مرد بر پای خاست و گفت یا اهل بصره من که فلان بن فلانم همه املاك خود سبیل کردم ومماليك آزاد کردم ، هم از آنجا برفت و کس خبر آن مرد نیافت .

وفایده این حدیث وحکایت آن است که مرید را اندر غلبهٔ سماع حال چندین بباید که سماع وی فاسقانرا از فسق باز دارد .

ابوعلی رودباری رض گوید درویشی را دیدم کی بآواز مغنی مشغول گشته بود من نیز گوش بنهادم تا وی چه میگوید آن کس بصوتی حزین میگفت :

امد کفی بالخضوع
الی الذی جاد بالصنیع

آن درویش بانگی بکرد وبیفتاد جون بشدم ورا یافتم مرده»[۱].

علی بن عثمان جلابی هجویری گوید : من اندر معاینه درویشی دیدم اندر جبال آذربایگان که میرفت ومیگفت این بیتها بشتاب .

والله ما طلعت شمس ولاغربت
الا وانت منی قلبی و وسواس

ولاتنفست محزونا ولا فرحا
الا وذکرك مقرون بانفاس

ولا جلست الی قوم احدثهم
الا وانت حدیثی بین جلاس

ولاهممت بشرب الماء من عطش
الا رایت خیالا منك فی الکاس

از سماع این متغیر شد پشت بسنگی باز گذاشت و جان بداد[۲].

نقل ان بعضهم کان یتقلب علی النار عندالسماع ولایحس بها[۳].

روی ان اباالحسین النوری کان مع جماعة فی دعوی فجری بینهم مسئلة فی العلم وابوالحسین ساکت ثم رفع رأسه وانشدهم :

۱ - کشف ص۵۳۴-۵۳۳ ۲ - کشف ص۵۳۵ ۳ - عوارف درحاشیه جلد دوم احیاء ص۱۲۶

رب ورقاء هتوف فی الضحی ذات شجو صدحت فی فنن
ذکرت الفاً و دهراً صالحاً وبکت حزناً فهاجت حزنی
فبکائی ربما ارقها و بکاها ربما ارقنی
ولقد تشکو فما افهمها ولقد اشکو فما تفهمنی
غیر انی بالجوی اعرفها وهی ایضاً بالجوی تعرفنی

قال فمابقی احد من القوم الاقام وتواجد[۱].

نقلست که چون عمروبن عثمان بصفاهان آمد جوانی بصحبت او پیوست پس آن جوان بیمارشد ومدتی رنج بکشید. روزی جمعی بعیادت آمدند شیخ را اشارت کرد که قوال را بگوی تا بیتی بر گوید عمرو با قوال گفت این بیت بر گوی:

مالی‌مرضت فلم یعدنی عاید منکم‌ویمرض عبد کم‌فاعود

بیمار چون این بشنید درحال صحت یافت ویکی از بزرگان طریقت شد[۲].

ابوحیان توحیدی در کتاب مقابسات بنقل از استاد خود ابوسلیمان منطقی سجستانی می‌نویسد[۳]: «الموسیقی حاصل للنفس وموجود فیها علی نوع لطیف وصنف شریف فالموسیقاراذاصادف طبیعة قابلة وماده مستجیبة وقریحه موائیة وآلة منقادة، افرغ علیها بتأیید العقل والنفس لبوسا مؤنقاً و تألیفاً معجباً واعطاها صورة معشوقة وحلیة مرموقة وقوتة فی ذلک تکون بمواصلة النفس الناطقة».

حالات مشایخ در سماع

گرازین دست‌زند مطرب‌مجلس ره‌عشق شعر حافظ ببرد وقت سماع از هوشم

۲۳۴ـ۳۴۰

---

۱ ـ احیاءالعلوم پنج جلدی چاپ مصر ج ۲ ص ۲۹۹ ۲ ـ تذکرة الاولیاء ذکر عمروبن عثمان مکی (معاصرجنید وشبلی) ج ۲ ص ۳۲ ۳ ـ مقابسات ص ۱۶۴ چاپ مصر.

احمدبن مقاتل عکی گوید چون ذوالنون مصری ببغداد وارد شد صوفیان براو گرد آمدند وقوالی با آنان بود از ذوالنون اجازه خواستند که درمحضر او قوال چیزی برخواند اجازه داد و وی چنین گفت :

صغیر هواك عذبنی — فکیف به اذا احتنکا
وانت جمعت من قلبی — هوی قدکان مشترکا
اما ترثی لمکتئب — اذا ضحك الخلی بکی

(اندك محبت تو مرا برنج افکنده است پس چه برمن خواهد گذشت وقتیکه هوای توسراسروجودمرا فراگرفته باشد. توصحنه‌دل‌را بخود اختصاص دادی ودیگر محبتها را از آن جمع کردی. آیارحمت نمی‌آوری بحال اندوهگینی که وقتی بیغمی میخندد او میگرید).

پس ذوالنون برخاست وبروی برزمین افتاد[1].

از ابوحاتم سجستانی شنیدم که بنقل از رویم گفت که از او ازحالات‌مشایخی که درسماع دیده بود پرسیده شد گفت چون گله‌ای که گرگ بدان در افتد[2].

ازمحمدبن حسین شنیدم که او از عبدالله بن علی نقل کرده که می گفت شبی با شبلی (رح) گرد هم بودیم قوال چیزی برخواند شبلی صیحه‌ای زد و نشسته وجد کردن گرفت باو گفتند چرا از میان جمعیت تنها تو نشسته‌ای پس بر پای خاست وبوجد آمد و گفت :

لی سکرتان وللندمان واحدة — شیئی خصصت به‌من بینهم‌وحدی[3]

ابونصر سراج گوید از وجیهی[4] شنیدم که می گفت از طیالسی رازی[5] شنیدم

---

۱ - دررساله قشیریه اندك اضافاتی دراین‌حکایت دیده میشود ص۱۵۵- اللمع ص۲۹۰-۲۸۹ احیاءالعلوم پنج جلدی ص ۲۹۴   ۲ - اللمع ص ۲۸۸ - رساله ص ۱۵۶   ۳ - رساله ص ۱۵۸   ٤ - احمدبن علی الکرجی یا کرخی...   ٥ - انساب ۱۷ر۳۷۵ .

که گفت بر اسرافیل استاد ذوالنون که خدایشان بیامرزاد وارد شدم در حالیکه نشسته بود و با سر انگشتش بزمین میزد و با خود چیزی زمزمه میکرد چون مرا دید گفت خوش داری چیزی بخوانی ؟ گفتم : نه ؛ گفت : تو دل نداری[1].

ازابوالحسین نوری که خدایش بیامرزاد حکایت کنند[2] که در مجلس سماعی درآمد واین بیت بشنید :

مازلت انزل من ودادك منزلا　　تتحیر الالباب عند نزوله

برخاست و بوجدآمد وهم بدانسوی که روشن بود رفتن گرفت پس درنیزاری واقع شد که نی آنرا بریده بودند و ریشه‌های آن چون شمشیر بر جای مانده بود روی آنها شروع بدویدن کرد وتا صبح همان بیت را تکرارمیکرد در حالیکه خون ازپاهایش میریخت ، بعد از این واقعه کف وساق پایش آماس کرد وپس ازچند روز زندگی در گذشت .

ابونصر سراج چنین مینویسد : یکی از یارانم برای من از ابوالحسین دراج چنین حکایت کرد[3] که او گفت از بغداد بقصد دیدار یوسف بن حسین (رازی) بری درآمدم وازهر کس خانهٔ یوسف را پرسیدم ، گفت با این زندیق چه کارداری ؟ دلم چرکین وسینه‌ام تنگ شد تا آنجا که آهنگ بازگشت کردم وشب آنروزرا درمسجدی بسر آوردم صبحگاهان با خود گفتم اینهمه راه آمده‌ام لااقل اورا به‌بینم پس از خانه اوپرسیدن گرفتم تا بمسجد او درآمدم ، وی درمحراب نشسته بود ودربرابرش مردی ودر کنارش مصحفی بود که میخواند اورا پیری نیکو روی و خوش دیدار یافتم پس

---

۱ ـ اللمع ص ۲۸۸　　۲ ـ احیاءالعلوم پنج جلدی ج ۲ ص ۲۹۱ ـ اللمع ص ۲۹۰

۳ ـ این حکایت در تذکرة الاولیاء باابراهیم خواص با تفاوتهای قابل ملاحظه‌ای نسبت داده شده است ، رجوع شود بذکر یوسف‌بن الحسین ص ۲٦٤ .

باو نزدیك شدم وسلام کردم جواب داد مقابلش نشستم روی بجانب من کرد و گفت از کجائی ؟ . گفتم ازبغداد . گفت بچه کار آمده‌ای ؟ . گفتم بسلام شیخ آمده‌ام . گفت اگر دریکی ازاین‌شهرها کسی بتومیگفت که‌نزد ما بمان تابرایت‌خانه‌ای و کنیز کی بخرم یا چیزی از این مقوله، ترا ازآمدن بسوی ما باز می‌داشت ؟ــ گفتم خداوند مرا بچیزی از این قبیل نیازموده و اگر امتحانم می‌فرمود نمیدانم که حال چگونه می‌بود ، بعد گفت خوش داری چیزی بخوانی ؟ گفتم آری ، گفت بیار آنچه داری ، پس من بدین سخن آغاز نهادم :

رایتك تبنی دائبا فی قطیعتی — ولو کنت ذاحزم‌لهدمت‌ماتبنی

کانی‌بکم واللیت‌افضل قولکم — الا لیتنا کنا اذااللیت لاتغنی [1]

پس قرآن را برهم نهاد وچنان گریستن گرفت که ریش و جامه‌اش تر شد تاآنجا که از گریه بسیار براورحمت آوردم . بعد بمن گفت : فرزند ! چرا مردم ری را از اینکه میگویند یوسف زندیق است ملامت میکنی ؟ از نماز بامداد قرآن میخوانم و از چشمم قطره‌ای اشك نتراویده است و از این دو بیت برای من قیامتی بپا شد .

---

۱ ــ این حکایت بنقل از ابو نصرسراج در رسالهٔ قشیریه هم درج شده است با این تفاوت که بیت دوم را نیاورده ومختصری دربعض کلمات غیرمهم اختلاف دارد . رجوع شود برساله قشیریه ص ۱۵۶ ودراحیاءالعلوم جلد۲ صفحه ۳۰۱ بنقل از ابی الحسن دراج ضبط شده است و مختصرتر است واصل همه اللمع است ص ۲۹۲ــ۲۹۱ باین دلیل از آنجا ترجمه بعمل‌آمد .

این اشعار منسوب به ولیدبن یزیدبن عبدالملك است و تجارب‌السف آنرا ضمن داستانی آورده بدین شرح : «ولید ظریف و شجاع وسخی بود اما استیفاء لذات دنیوی وتمتع بطیبات آن ازحلال وحرام درغایت‌حرص می نمود وشعرنسیب وخمریات نیکو گفتی وقتی بشنید که یکی‌ازبنی‌امیه میخواهدکه بسبب ملازمت او برقبایح و فضایح او را خلع کند این ابیات باو نوشت :

کفرت یدامن منعم لوشکرتها — جزاك بهاالرحمن ذوالفضل والمن

رأیتك تبنی جاهداً فی قطیعتی — ولو کنت ذاحزم لهدمت ماتبنی

اراك علی الباقین تجنی ضغینة — فیا ویحهم ان مت من شر ماتجنی

کانی بهم یوماً واکثر قولهم — الا لیت اناحین یا لیت لایغنی

تجارب‌السف مصحح اقبال ص ۸۳ــ۸۲

نقلست که چون سهل سماعی شنیدی او را وجدی پدید آمدی بیست و پنج روز در آن وجد ماندی و طعام نخوردی و اگر زمستان بودی عرق می کردی که پیراهنش تر شدی چون در آن حالت علماء از او سؤال کردندی گفتی ازمن مپرسید که شما را ازمن واز کلام من دراین وقت هیچ منفعت نباشد.[۱]

نقل است که ابوعثمان مغربی بوقت وفات سماع خواست.[۲]

چون از نان خوردن فارغ شدند شیخ بوسعید گفت دستوری بود تا چیزی بر گویند، شیخ گفت ما را پروای سماع نیست لیکن بر موافقت تو بشنویم بدست بر بالشی میزدند وبیتی بر گفتند وشیخ درهمه عمرخویش همین نوبت بسماع نشسته بود ..... بوسعید سر بر آورد و گفت ای شیخ وقت است که برخیزی شیخ برخاست و سه‌بار آستین بجنبانید وهفت بار قدم بر زمین زد.[۳]

شیخ علاءالدوله در بعضی از رسائل خود آورده است که استاد طریقت جنید بغدادی قدس سره روزی در مجمعی ایستاده بود ابوسعید خراز چیزی می گفت و ابوالحسن نوری رقص می کرد ومحمد رویم دستکی میزد وبعدازآن جنید ایستاده بود وهیچ حرکت نمیکرد محمد رویم گفت لاتوافق اخاك بالحرکة ؟ جنید این آید میخواند که **وتری الجبال تحسبها جامدة وهی تمر مرالسحاب**[۴] ومرادش آن بود که اگرظاهرمرا ساکن می‌بینی باطنم درحرکت است.[۵]

---

۱ ـ تذکرة الاولیاء ذکرسهل بن عبدالله تستری ص ۲۱۴

۲ ـ تذکرة ص ۲۴۴ ج ۲

۳ ـ تذکرة ذکر شیخ ابوالحسن خرقانی ص ۱۶۲ ج ۲

۴ ـ وتری الجبال تحسبها جامدة وهی تمر مرالسحاب صنع الله الذی اتقن کل شیی انه خبیر بما تفعلون (سوره ۲۷ نمل آیه ۹۰)

۵ ـ لمحات حاشیهٔ اشعة اللمعات ص ۱۰۷.

۶ ـ فوائد سماع و انتقاداتی که از آن کرده‌اند

مشهوراست که علمای اوایل بیمار سودائی را باآوازخوش معالجه می کردند و او بدینوسیله تندرستی خویش را باز می‌یافت[۱].

هجویری دربیان اثرسماع درطبقات سه گانهٔ مبتدیان و متوسطان و منتهیان پس از مقدمه‌ای چنین می‌نویسد: بدانك سماع وارد حقست و تر کیت این جسد از هزل‌ولهوست‌و بهیچ حال طبع مبتدی قابل حدیث‌حق نباشد وبورودآن معنی ربانی مرطبع را زیروزبری باشد وحرقت وقهر چنانك گروهی اندر سماع بیهوش شوند و گروهی هلاك گردند وهیچکس نباشد الا که طبع او ازحد اعتدال بیرون باشد واین را برهان ظاهرست ومعروفست کی اندر روم چیزی ساخته‌اند اندر بیمارستانی سخت عجیب کی آنرا انکلیون خوانند واندر هر چیزی کی عجایب باشد بسیار، یونانیان بدین نام خوانندآنرا، چنانك صحف را انکلیون خوانند وآن وضع مانی را ومانند آنرا ومراد ازین نه اظهار حکم آنست وآن مثال رودی است از رودها و اندر هفتهٔ دو روز بیماران را اندرآنجا برند وآن بفرمایند زدن و بر مقدار علت آن بیمار را آواز آن بشنوانند آنگاه ورا ازآنجا بیرون آرند وچون خواهند کی کسی را هلاك کنند زمانی بیشتر آنجا بدارند تا هلاك شود وبحقیقت آجال مکتوبست اما مرگ را اسباب باشد وآن اطبا پیوسته می‌شنوند واندرایشان‌هیچ اثر نکند ازآنچ‌موافقست با طبع ایشان ومخالف بطبع مبتدیان[۲].

.... و درتعارف خلق سماع را نیز حجت است. ستوری بینی که مانده گشته باشد چون‌آدمی او را بنوازد بقوت سماع آن نوازنده راه دراز ببرد وطفل بینی که

۱ ـ اللمع ص ۲۶۹   ۲ ـ کشف ص ۵۳۱.

در گهواره می گرید چون مادر اورا بنوازد، بقوت آن سماع آرام گیرد وبخسپد و بسیار دیوانگان اند که ایشان را بسماع علاج کنند تا بهش بازآیند.

اما محبان را انس سماع، سرمایه است و نیز خائفان را لذت سماع تسکین خوف است ونیز خداوندان مصیبت را سماع، تهوین مصیبت است ونیز خداوندان شادی را سماع زیادت شادی است[1].

حجة الاسلام محمد غزالی در باره اینکه چرا صوفیان سماع ترانه و غزل را برای وصول بحق برسماع قرآن برگزیده‌اند چنین می‌نویسد[2]: «**سؤال**: اگر کسی گوید که چون سماع ایشان حق است وبرای حق است، باید که در دعوتها مقریان را نشاندندی و قرآن خواندندی، نه قوالان را که سرود گویند، که قرآن کلام حق است، سماع از وی اولیتر.

جواب آنستکه سماع ازآیات قران بسیار باشد، و وجد از آن بسیار پدید آید، وبسیار باشد که ازسماع قرآن بیهوش شوند، وبسیار کس بوده‌است که درآن جان داده است، وحکایات آن آوردن درازست، ودر کتاب احیاء بتفصیل گفته‌ایم. اما سبب آنکه بدل مقری قوال نشانند، وبدل قرآن سرود گویند پنج است:

اول آنکه آیات قرآن همه با حال عاشقان مناسبت ندارد: که در قرآن قصهٔ کافران وحکم معاملات اهل دنیا وچیزهای دیگر بسیاراست، که قرآن شفای همه اصناف خلق راست؛ چون مقری بمثل این آیت برخواند که: «مادر را از میراث ششیك بود وخواهر را نیمه بود[3]» یا این که: «زنی را شوی بمیرد، چهار ماه و ده روزعدت باید داشت[4]» وامثال این، آتش عشق را تیزنگرداند، مگر کسی که

۱ – شرح تعرف ج ٤ ص ۱۹۷ ۲ – کیمیای سعادت ص ۳۸٦–۳۸٤

۳ – رجوع شود بآیه ۱۲ و ۱۵ ازسوره چهارم نساء ٤ – رجوع شود بآیهٔ ۲۳٤ ازسوره دوم بقرة.

بغایت عاشق بود ، وازهرچیزی ویرا سماع بود ، اگرچه از مقصود دور بود ، وآن چنان نادر بود .

سبب دوم آنکه قرآن بیشتر یاد دارند وبسیارخوانند ، وهرچه بسیارشنیده آید آگاهی بدل ندهد دربیشتراحوال ، یا بیتی که کسی پیشین بار بشنود و بر آن حال کند ، بار دوم بدان‌حال حاضر نیاید ، وسرود نو برتوان گفت وقرآن نو برنتوان خواند وچون‌عرب‌می آمدند درروزگار رسول ـ علیه‌السلام ـ وقرآن‌تازه‌می‌شنیدند ومی گریستند واحوال بریشان پدید میآمد ، ابوبکر گفت ـ رضی‌الله عنه ـ : « کنا کما کنتم ثم قست قلوبنا » گفت : ما نیز همچون شما بودیم ، اکنون دل ما سخت شد ، که باقران قرار گرفت وخو کرد : پس هرچه تازه بود اثرآن بیش بود .

وبرای این بود که عمر ـ رضی‌الله عنه ـ حاج را فرمودی تا زودتر بشهرهای خویش روند ، گفت : ترسم که چون خو کنند با کعبه ، آنگاه حرمت آن از دل ایشان برخیزد .

سبب سیم آنکه بیشتر دلها حرکت نکنند تا ویرا بوزنی والحانی نجنبانی ، وبرای اینست که برحدیث سماع کم افتد ، بلکه بر آواز خوش افتد ، چون موزون بود وبالحان‌بود ، وآنگاه هردستانی وراهی اثردیگردارد ، وقرآن نشاید که‌بالحان افکنند وبرآن دستان راست کنند و در وی تصرف کنند ، وچون بی‌الحان‌بودسخن مجرد نماید ، مگرآتشی گرم بود که بدان برافروزد .

سبب چهارم آنکه الحانرا نیزمدد باید داد باآوازهاء دیگر تا اثربیشتر کند ، چون قصب وطبل و دف و شاهین ، و این صورت هزل دارد ، و قرآن عین جدست ، وی را صیانت باید کرد که با چیزی یار کنند که درچشم عوام آن صورت هزل دارد : چنان که رسول ـ علیه‌السلام ـ درخانهٔ ربیع بنت مسعود ـ شد ، آن کنیز کان دف

می‌زدند وسرود می گفتند، چون ویرا بدیدند ثناء وی بشعر گفتن گرفتند، گفت: خاموش باشید، همان که می گفتید بگویید، که ثناء وی عین جد بود، بر دف گفتن - که صورت هزل دارد - نشاید.

سبب پنجم آنکه هر کسی‌را حالتی باشد که حریص بود بر آنکه بیتی شنود موافق حال خویش، چون موافق نبود آنرا کاره باشد، وباشد که گوید: این مگوی ودیگری گوی، ونشاید قرآن‌را درمعرض آوردن که از آن کراهیت آید، وباشد که همه آیتها موافق حال هر کسی نباشد؛ اگر بیتی موافق حال وی نباشد، وی بروفق حال خویش تنزیل کند، که واجب نیست که ازشعر آن فهم کنی که شاعر خواسته است، اما قرآن را نشاید که تنزیل کنی بر اندیشهٔ خویش، و آن معنی قرآنی بگردانی.

پس سبب اختیار مشایخ قوال را این بوده است که گفته آمد، و حاصل این معانی دو سبب‌اند: یکی ضعف شنونده، ودیگر بزرگ داشت حرمت قرآن‌را تا در تصرف و اندیشه نیفتد.

عزالدین محمود کاشانی دربارهٔ فوائد سماع گوید[1]: «و از جمله فواید یکی آنست که اصحاب ریاضات وارباب مجاهدات را ز کثرت معاملات گاه گاه اتفاق افتد که ملالتی و کلالتی در قلوب و نفوس حادث شود و قبضی و یأسی که موجب فتور اعمال وقصور احوال بود طاری گردد. پس‌مشایخ متأخر ازبهر رفع این عارضه ودفع این حادثه، ترکیبی روحانی از سماع اصوات طیبه و الحان متناسبه و اشعار مهیجه مشوقه بروجهی که مشروع‌بود نموده‌اند وایشان‌را برتناول آن بوقت حاجت‌تحریض

۱ - مصباح ص ۱۸۷-۱۸۰.

فرموده تا بدان واسطه کلالت و ملالت از ایشان مرتفع شود و دیگرباره از سر شدت شوق وحدت شعف روی بمعاملات آرند.

فایده دوم آنك سالکان را در اثناء سیر وسلوك بسبب ظهور و استیلای صفات نفوس، وقفات وحجبات بسیار افتد که بدان سبب مدتی طریق مزید احوال برایشان مسدود گردد، و بطول فراق، سورت اشتیاق نقصان پذیرد. پس ممکن بود که مستمع را در سماع الحان لذیذ یا غزلی که وصف الحال او بود، حالی غریب که تحریك دواعی شوق وتهییج نوازع محبت کند روی نماید و آن وقفه یا حجبه از پیش برخیزد وباب مزید مفتوح شود.

فایده سوم آنك اهل سلوك را که حال ایشان هنوز ازسیر بطیر وسلوك بجذبه ومحبی بمحبوبی نینجامیده باشد، در اثناء سماع ممکن بود که سمع روح مفتوح گردد و لذت خطاب ازل وعهد اول یاد آید و طایر روح بیك نهضه و نفضه، غبار هستی و نداوت حدوث ازخود بیفشاند و از غواشی قلب و نفس و جملهٔ اکوان مجرد گردد چنانك گفته‌اند.

وانی لیعرونی لذکراك نفضة ـ کما ینفض العصفور بلله القطر [۱]

چون ترا یاد کنم لرزش براندامم افتد، همچون گنجشك که از باران تر شده باشد.

و آنگاه در فضای قرب ذات درطیران آید وسیر سالك بطیر مبدل شود، وسلوکش بجذبه، ومحبی بمحبوبی، ویك لحظه چندان راه قطع کند که سالها بسیر و سلوك درغیر سماع نتواند کرد.»

۱ ـ شعر از ابوصخر هذلی است ومعنی از پاورقی صفحه ۱۸۷ مصباح.

انتقاداتی که بر سماع شده است

اختلاف است میان مشایخ و محققان اندرسماع ، گروهی گفتند که : سماع آلت غیبت است ودلیل آوردند که اندر مشاهدت سماع محال باشد که دوست اندر محل وصل دوست اندرحال نظر بدو ، مستغنی بود ازسماع ، ازآنچه سماع خبربود وخبراندرمحل عیان ، دوری وحجاب ومشغولی باشد پس آن آلت مبتدیان باشد تا ازپراکندگیهای غفلت بدان مجتمع شوند پس لامحاله مجتمع بدان پراکنده شود.

و گروهی گفتند : سماع آلت حضور است ازآنچه محبت کلیت خواهد تا کل محب بمحبوب مستغرق نشود وی اندرمحبت ناقص بود پس چنانکه دل را اندرمحل وصل نصیب محبت است و سر را مشاهدت و روح را وصلت و تن را خدمت ، باید تا گوش را نصیبی بود چنانکه چشم را رؤیت ، سخت نیکو گفت شاعر درمحل هزل.

الا فاسقنی خمراً وقل لی هل الخمر ولاتسقنی سرا اذا امکن الجهر

یعنی بده آب دوست مرا ، تا چشم ببیند و دست بپساود و کام بچشد و بینی ببوید ؛ آنك یك حاست را آن نصیب نباشد پس بگوی این خمرست تا گوش نیز نصیب یابد تا همه حواس من اندر بند آن شوند وازآن لذت یابند.

و گویند سماع آلت حضور است که غایب خود غایب است وغایب منکر بود ومنکر اهل آن نباشد پس سماع بر دو گونه باشد یکی بواسطه و دیگر بیواسطه ، آنچه از قاری شنود آلت غیبت باشد آنکه از باری شنود آلت حضور وازآن بود که آن پیر گفت من مخلوق را در آن محل ننهم که سخن ایشان شنوم یا حدیث ایشان گویم[1].

۱ ـ کشف ص ۵۳۰-۵۲۹.

از جمله مستحسنات متصوفه که محل انکار بعضی از علمای ظاهر است یکی اجتماع ایشان است از برای سماع غنا والحان و استحضار قوال از بهر آن. و وجه انکارشان آنکه این رسم بدعت است، چه درعهد رسالت وزمان صحابه وتابعین وعلما ومشایخ سلف معهود نبوده است وبعضی از مشایخ متأخر، آن را وضع کرده‌اند ومستحسن داشته وجواب، آن است که: هر چند بدعت است ولکن مزاحم سنتی نیست پس مذموم نبود خصوصاً که مشتمل باشد بر فواید[1].

آنگاه پس از ذکر فوائد سماع چنین مینویسد: «واگر منکر سماع این فواید را بآفات که درسماع متوقع بود مقابله کند گوئیم دفع آن آفات واجب آید وبامکان وقوع آن ترك سماع لازم نگردد خیرالاعمال که صلوتست درحق بعضی موجب فلاح است چنانکه قدافلح المؤمنون. الذین هم فی صلواتهم خاشعون[2]. ودرحق بعضی سبب ویل چنانکه فویل للمصلین. الذین هم عن صلوتهم ساهون[3]. وبا وجود احتمال سهو وغفلت که موجب ویل‌اند ترك صلوة جایز نبود وانصاف آن است که در این زمان، سماع بروجهی که عادت اهل روزگار ومتصوفهٔ رسمی است، عین وبال و محل انکار است چه بیشتر جمعیت‌ها که دراین وقت مشاهده میرود بنای آن بر دواعی نفسانی و حظوظ طبیعی است نه برقاعده صدق واخلاص وطلب مزید حال که وضع این طریق دراصل بر آن اساس بوده است وجماعتی‌را باعث برحضورمجلس سماع، داعیه تناول طعامی که در آن مجمع متوقع بود، وطایفه‌یی‌را میل برقص و لهو و طرب عشرت، وقومی را رغبت بمشاهده منکرات ومکروهات، وجمعی را استجلاب اقسام دنیوی، وبعضی‌را اظهار وجد و حال بتلبیس محال، و گروهی را گرم داشتن بازار تشیخ و ترویج متاع تصنع واین جمله محض وبال وعین ضلال است ومحل انکار اهل دیانات وهرمجمع که بنای آن بر یکی از این مقاصد بود طلب مزید حال وصفای باطن و

(۱) مصباح ص ۱۷۹ (۲) سوره ۲۳ مؤمنون آیه ۱ و ۲ (۳) سورهٔ ۱۰۷ ماعون آیه ٤ و ٥

جمعیت خاطر از آنجا، متعذر و متعسر باشد و احتراز نمودن از آن طریق اولی و بساط این شکایت نه در این عهد بلکه در زمان رئیس القوم جنید رحمة‌الله علیه که وقت ظهور مشایخ و اجتماع صوفیان بود مبسوط بوده است و جنید در آخر حال سماع غنا نمیکرد گفتند اکنون چرا آنرا سماع نکنی گفت **مع من** یعنی با که سماع کنم؟ گفتند **تسمع لنفسك** از برای خود بشنو، گفت **عمن** از که بشنوم؟

واین قول اشارت بدانست که سماع با یاران همدرد باید کرد و از کسی باید شنید که صاحب درد بود واز سر صدق وارادت گوید نه بجهت محض اجرت و این هر دو مطلوب در آن زمان عزیز ومفقود بوده است **فکیف بنا فی هذا الزمان** پس اگر کسی را حضور چنین جمعی دست دهد **فکفی بذلك غنیمة** والا ترك آن سلامت دین را اولی داند[1].

آورده‌اند که ابوالقاسم نصرآبادی[2] که ازجمله اصحاب شبلی بود وبعلم حدیث و کثرت روایت مشهور ومعروف ودروقت خویش شیخ خراسان، شعفی بغایت وولوعی تمام بسماع داشتی واکثر اوقات بدان مشغول بودی تاروزی میان او وابوعمروبن نجید[3]

---

۱ ــ مصباح ص ۱۸۸–۱۸۷

۲ ــ ابوالقاسم نصرآبادی ابراهیم بن محمدبن حمویه ازمشایخ بزرگ عهد خود درخراسان وازاصحاب شبلی وابوعلی رودباری ومرتعش نیشابوری بود. در رساله قشیریه درترجمه حال اوگوید که درسال ۳۶۶ مجاور مکه معظمه گردید و همانجا بسال ۳۶۹ درگذشت. درنفحات‌الانس وفات اورا درمکه بسال ۳۷۲ ضبط کرده ودرتاریخ گزیده نوشته است که وفاتش بصورشام درسنه ۳۶۷ بعهد طایع خلیفه اتفاق افتاد ظاهراً نوشته قشیری از نفحات وگزیده معتبرتر و صحیح تر است ذیل مصباح ص ۱۹۵

۳ ــ ابوعمرو اسماعیل بن نجیدبن احمد سلمی نیشابوری از اصحاب جنید وابوعثمان حیری ازمشایخ بزرگ صوفیه در خراسان بود و اموال خودرا بر زهاد وعلما بخش کرد وبنوشته رساله قشیریه درمکه بسال ۳۶۶ وبضبط یافعی در سال ۳۶۵ هجری وفات کرد. ترجمه حال اورا صاحب طرایق الحقایق رحمه‌الله در جزو شاگردان جنید بغدادی (ص۱۸۷ج۲) نوشته‌است. ذیل مصباح ص ۱۹۶

که ازجمله أصحاب و تلانده ابوعثمان حیری بود[1] و جنید را دیده در مجمعی اتفاق اجتماع افتاد وابوعمرو او را بر کثرت سماع تقریعی و توبیخی میکرد . نصر آبادی گفت چنین است ولیکن هرمجمعی که در اوشخصی بقول مباح گویا بود ودیگران خاموش بهتر از آنکه جمله بغیبت گویا باشند . ابوعمروجوابداد که هیهات یا اباالقاسم زلة فی السماع شرمن کذا و کذا سنة تغتاب الناس[2].

صاحب مصباح الهدایه مینویسد که علت جواب ابوعمرو اینست که لغزش در سماع منشأ زلات بسیار است که از آنجمله یکی دروغ بستن بر خداوند است اگر وجد بی موهبت الهی وبدون حقیقت تصنعاً انجام گیرد ودیگر بفریب انداختن حاضران مجلس سماع است باظهار حال محال که عین خیانت است که من غشنا فلیس منا و ودیگر افساد عقیده معتقدان بسبب قیاس اهل صلاح با آن متظاهر بصلاح است این نیز عین شر و محض گناه است[3].

شاهد ـ خوبروی و پرتو جمال حق

شاهد درلغت بمعنی بیننده و گواه است ودراستعمال صوفیه بمعنی مطلق خوب

---

۱ ـ ابوعثمان سعیدبن اسمعیل حیری با یحیی بن معاذ رازی و شاه کرمانی از ری به نیشابور برابوحفص حداد وارد شد ودرنیشابور اقامت گزید ودرسنه ۲۹۸ درگذشت . رساله قشیریه ص ۱۹

۲ ـ این حکایت را استاد ابوالقاسم قشیری در کتاب خود بدینصورت نقل کرده است : «از استاد ابوعلی دقاق شنیدم که میگفت ابوعمروبن نجید و نصر آبادی درجائی اجتماع کردند نصر آبادی گفت من میگویم اگر گروهی فراهم آیند ویکی چیزی برخواند و دیگران گوش فرا دارند بهتر است از اینکه کسی را غیبت کنند ابوعمرو گفت اگر سی سال غیبت کنی ترا نجات بخشنده تر است تا در سماع حالتی راکه نداری از خود ظاهرسازی . رساله قشیریه ص ۱۵۷

۳ ـ رجوع شود به مصباح ص ۱۹۶-۱۹۵

وخوبروی استعمال شده باین تعبیر که اوشاهد صنع خدای است[۱].

ثعالبی (متوفی ۴۳۰) در کتاب الکنایة والتعریض درلغت شاهد می‌نویسد: «ومن کنایات الصوفیة فی‌هذا الباب قولهم للغلام الصبیح شاهد ومعناهم فیه انه‌لحسن صورته شهید بقدرة‌الله عز اسمه علی مایشاء»[۲]. واضافه می کند که در دورهٔ ابوسعید عرفا شاهد را مترادف با خوب وزیبا بکارمی‌برده‌اند، فلان چیز شاهد است. وبهمین معنی یعنی شاهد متجسم مصور است که حافظ درموارد بسیار واز جمله دوبیت ذیل شاهد را بکار می‌برد:

شاهد عهد شباب آمده بودش بخواب　　　باز به پیرانه سر عاشق و دیوانه شد

۱۷۰-۱۱۵

شاهدان گر دلبری زینسان کنند　　　زاهدانرا رخنه در ایمان کنند

۱۹۷-۱۳۳

خواجه عبدالله انصاری (متوفی ۴۸۱) نیزشاهدرا بهمین معنی که موجود زیبا باشد بکار برده است: «شاهدی چون ماهی می‌رفت در راهی[۳] ـ چون زاهدی دیدند صوفیانند وچون شاهدی دیدند همه لوطیانند[۴].»

اما از جنبهٔ معنوی نیز صوفیه برای شاهد تفاسیر دیگری کرده‌اند از جمله ابونصرسراج می‌نویسد[۵]: «والشاهد مایشهدك بماغاب عنك یعنی یحضرقلبك لوجوده قال القایل:

۱ ـ چشم خدا بر تو ای بدیع شمائل　　　یار من و شمع جمع و شاه قبایل
هر صفتی را دلیل معرفتی هست　　　روی تو بر قدرت خدای دلایل
(طیبات درکلیات سعدی چاپ فروغی ص ۵۳۵)

۲ ـ فصل فی‌الکنایة عن‌الغلام ص ۱۹ چاپ مصر　　(۳و۴) رسائل خواجه عبدالله انصاری ص ۴۱ و ص ۶۹ ـ۶۸ رساله کنزالسالکین چاپ ارمغان ۱۳۱۹　　۵ ـ اللمع ص ۳۳۹ .

وفی کل شیئ له شاهد یدل علی انه واحد

والشاهد ایضاً بمعنی الحاضر و سئل الجنید رحمه‌الله عن الشاهد فقال الشاهد الحق شاهد فی ضمیرك واسرارك مطلع علیها .»

در رساله قشیریه دربارهٔ شاهد چنین آمده‌است[1]: یریدون بلفظ الشاهد مایکون حاضر قلب الانسان و هوما کان الغالب علیه ذکره حتی کانه یراه و یبصره و ان کان غائبا عنه ...

ومعنی الشاهد الحاضر فکل ما هو حاضر قلبك فهوشاهدك ... وبعضهم تکلف فی مراعاة هذا الاشتقاق فقال انما سمّی الشاهد من الشهادة فکانه اذا طالع شخصاً بوصف الجمال فان کانت بشریته ساقطة عنه ولم یشغله شهود ذلك الشخص عما هو به من الحال ولا اثرت فیه صحبته بوجد فهوشاهد له علی فناءِ نفسه ومن اثر فیه ذلك فهو شاهد علیه فی بقاءِ نفسه وقیامه باحکام بشریته اما شاهد له اوشاهد علیه وعلی هذا حمل قوله صلی‌الله‌علیه وسلم : «رایت ربی لیلة المعراج فی احسن صورة» ای‌احسن صورة رایتها تلك اللیلة لم تشغلنی عن رؤیته تعالی بل رأیت المصور فی‌الصورة والمنشی فی‌الانشاء ویرید به رؤیة العلم لا ادراك البصر.»

شیخ روزبهان (متوفی۶۰۶) بنابرنقل نفحات‌الانس در کتاب‌الانوار فی کشف‌ـ الاسرار آورده است که: قوال باید که خوب روی بود که عارفان در مجمع سماع بجهت ترویح قلوب بسه چیز محتاجند: روایح طیبة و وجه صبیح و صوت ملیح. بعضی گفته‌اند که از این اقوال اجتناب بهتر است زیرا که این چنین کار عارفی را مسلم آید که طهارت قلب او به کمال رسیده باشد و چشم او از دیدن غیرحق پوشیده باشد.[2]

۱ ـ رساله قشیریه ص ۴۸-۴۷ ۲ ـ نفحات الانس ص ۲۴۱-۲۴۰.

ابن عربی در اصطلاحات فتوحات المکیه می نویسد: «الشاهد ـ ماتعطیه المشاهدة من الاثر فی القلب فذلك هو الشاهد وهو علی حقیقة مایظهر للقلب من صورة المشهود[۱].»
در شرح حال شیخ اوحد الدین حامد کرمانی نوشته‌اند[۲] که: وی در شهود حقیقت توسل بمظاهر صوری می کرده وجمال مطلق را در صور مقیدات مشاهده می‌نمود.

قال بعض الکبراء العارفین قدس الله تعالی اسرارهم نزد اهل توحید و تحقیق اینست که کامل آن کس بود که جمال مطلق حق سبحانه در مظاهر کونی حسی مشاهده کند ببصر همچنانکه مشاهده می کند درمظاهر روحانی به بصیرت **یشاهدون بالبصیرة الجمال المطلق المعنوی بمایعاینون بالبصر الحسن المقید الصوری** وجمال یا کمال حق سبحانه دو اعتبار دارد: یکی اطلاق که آن حقیقت جمال ذاتی است من حیث هی هی؛ و عارف این جمال مطلق را در فنا فی الله سبحانه مشاهده توان کرد. ویکی دیگر مقید وآن از حکم تنزل حاصل آید در مظاهر حسیه یا روحانیه پس عارف اگر حسن بیند چنین بیند وآن جمال را جمال حق داند متنزل شده بمراتب کونیه و غیر عارف را که چنین نظر نباشد باید که بخوبان ننگرد تا بهاویهٔ حیرت درنماند و قال ایضاً ـ و از اهل طریق کسانی اند که در عشق بمظاهر و صور زیبا مقید اند و چون سالك در صدد عدم ترقی باشد ودرمعرض احتجاب بود چنانچه بعضی از بزرگان قدس الله ارواحهم از آن استفاده کرده‌اند و فرموده‌اند نعوذبالله من التنکر بعدالتعرف ومن الحجاب بعدالتجلی و تعلق این حرکت حسی نسبت باین سالك ازصورتی ظاهر حسی که برصفت حسن موصوف بود تجاوز نکند هرچند شهود و کشف مقیدش دست داده بود و اگر آن تعلق ومیل حسی از صورتی منقطع شود بصورتی دیگر که بحسن آراسته باشد پیوند گیرد و دایماً در کشاکش

۱ ـ ص ۵ ۲ ـ نفحات ص ۵۳۴-۵۳۳

بماند تعلق و میل بصورت فتح باب حرمان و فتنه و آفت و خذلان او شود اعاذنالله عزوجل وسائر الصالحین من شر ذالک.

حسن ظن بلکه صدق اعتقاد نسبت بجماعتی از اکابر چون شیخ احمد غزالی وشیخ اوحدالدین کرمانی وشیخ فخرالدین عراقی قدس‌الله تعالی اسرارهم که بمطالعهٔ جمال مظاهر صوری حسی اشتغال می‌نموده‌اند آن‌است که ایشان در آن صور مشاهده جمال مطلق حق سبحانه می کرده‌اند و بصورت حسی مقید نبوده‌اند و اگر از بعض کبرا نسبت بایشان انکاری واقع شده‌است مقصود از آن آن‌بوده باشد که محجوبان آن را دستوری نسازند و قیاس حال خود برحال ایشان نکنند و جاویدان درحضیض خذلان واسفل السافلین طبیعت نمانند والله تعالی اعلم باسرارهم.

هم اوحدالدین کرمانی گوید:

زآن می‌نگرم بچشم سر در صورت زیرا که زمعنی است اثر در صورت

این عالم صورت است و ما در صوریم معنی نتوان دید مگر در صورت

عبدالرحمن جامی درلایحه‌پنجم ازلوایح (ص ٦ چاپ لکنهو) می‌نویسد که:

جمیل علی‌الاطلاق حضرت ذوالجلال والافضال است هرجمال و کمال که در جمیع مراتب ظاهر است پرتو جمال و کمال اوست که آنجا تافته و ارباب مراتب بدان سمت جمال وصفت کمال یافته هر کرا دانائی دانی، اثر دانائی اوست وهر کجابینائی بینی، ثمرهٔ بینائی او وبالجمله همه صفات‌اوست که از اوج کلیت واطلاق تنزل‌فرمود ودرحضیض جزئیت وتقید تجلی نمود تا تو از جزو بکل راه بری و از تقید باطلاق روآوری نه‌آنکه جزو را از کل ممتاز دانی وبمقید ازمطلق باز مانی.

از لطف قد و صباحت خد چه کنی وز سلسلهٔ زلف مجعد چه کنی

از هر طرفی جمال مطلق تابان ای بی خبر ازحسن مقید چه کنی

حاصل آنکه باعتقاد صوفی درهر کسی عشق هست و این در مقام خود بسیار پسندیده است ولی معشوق متفاوت است باید عشق را پرورش داد و بمعشوق حقیقی راهنمائی کرد و با همتی بلند بآنچه دلبستگی را شاید دل باخت.

جمال دوستی نشانهٔ عشق بکمال است زیرا جمال پرتوی از کمالی است که صوفی در راه وصول بآن می کوشد[1] و بقول شیخ روزبهان عارف معروف «عشق طبیعی منهاج عشق روحانی است وعشق روحانی منهاج عشق ربانی است»[2].

مستی بچشم شاهد دلبند ما خوش‌است　　　زانرو سپرده‌اند بمستی زمام ما

۹-۱۱

شطح ـ سخن مخالف ظاهر شریعت یا آداب که ازغلبه وجد وشور گویند

شطح درلغت بمعنی حرکت است چنانکه اگر آب بسیار بخواهد از جوئی تنگ با فشار بگذرد وازآن سرریز کند بعربی گویند **شطح الماء** واین‌چنین‌است حال مرید درغلیان وجد وسخنانی که از سر بی خبری دراین حالت گوید.

پس شطح در اصطلاح صوفیان عبارت است از حرکت و بیقراری دل هنگام غلبهٔ وجد وبیان آنحالت بعباراتی که بنظر غیر اهل، غریب ودرك آن مشکل نماید که گاه باشد ظاهر آن کلمات ناپسندیده وخلاف‌ادب وحتی‌شریعت بنظر آید درحالی که باطن آن گفتار درست ومستقیم است و گوینده با نیت صافی چنان بیان کرده که بیگانه از سر او آگاه نگردد.

ابونصر سراج در باره شطح می‌نویسد[3] که: «الشطح کلام یترجمه اللسان

۱- تاریخ تصوف ص ۴۰۴　　۲ - عبهرالعاشقین ص ۴۲ چاپ انستیتو ایران وفرانسه سال ۱۳۳۷　　۳ - اللمع ص ۳۴۶

عن وجد يفيض عن معدنه مقرون بالدعوى الا ان يكون صاحبه مستلبا و محفوظا . وكان بعضهم اذاسأله انسان مسألة فيها دعوى يقول اعوذ بالله من شطح اللسان .»

و در تفسير شطحيات نوشته است كه : الشطح معناه عبارة مستغربة فى وصف وجد فاض بقوته وهاج بشدة غليانه وغلبته ... وليس لاحدان يبسط لسانه بالوقيعه فى اوليائه ويقيس بفهمه ورأيه مايسمع من الفاظهم ومايشكل على فهمه من كلامهم لانهم فى اوقاتهم متفاوتون و فى احوالهم متفاضلون و متشاكلون و متجانسون بعضهم لبعض ولهم اشكال و نظراء معروفون فمن بان شرفه و فضله على اشكاله بفضل علمه وسعة معرفته فله ان يتكلم فى عللهم واصابتهم و نقصانهم و زيادتهم ومن لم يسلك سبلهم ولم ينح نحوهم ولايقصد مقاصدهم فالسلامة له فى رفع الانكار عنهم وان يكل امورهم الى الله تعالى ويتهم نفسه بالغلط فيما ينسبهم الله من الخطاء[۱].»

در اصطلاحات فتوحات المكيه (ص ۲) شطح اين گونه تعريف شده است : الشطح ـ عبارة عن كلمة عليها رائحة رعونة ودعوى وهى نادرة ان توجد من المحققين . شطح عبارت از كلمه‌يى است كه بوى خود پسندى وادعا از آن استشمام شود و آن در بين محققين نادر ديده شده است[۲].

كردارها و گفتارهاى مجذوبانه را شطحيات هم مى‌نامند كه غير صوفى بعنوان دشمنى آنها را ترهات وخرافات مى‌نامد[۳].

خيز تا خرقهٔ صوفى بخرابات بريم شطح و طامات ببازار خرافات بريم

۲۵۷–۳۷۳

۱ ـ اللمع ص ۳۷۷–۳۷۶ ۲ ـ تاريخ تصوف ۶۴۸ ۳ ـ استوار ص ۲۲۰

صبر ـ سکون نفس در بلا و تمنیات

صبر در لغت بمعنی شکیبائی است و نزد صوفیه صبر لازمهٔ فقر و موجب استواری توبه وتوکل‌است چه دل بر گرفتن از آنچه سالك را ازحق بخود مشغول میدارد و شکیبا بودن در برابر دشواریهای راه هر دو مقتضی صبر است بدون التجا باسباب.

ابونصر سراج دراین باره می‌نویسد[۱] : «الصبر مقام شریف وقد مدح الله تعالی الصابرین وذکرهم فی کتابه فقال : **انما یوفی الصابرون اجرهم بغیر حساب**[۲].

قال و وقف رجل علی‌الشبلی رحمه‌الله فقال له ای صبر اشد علی‌الصابرین فقال الصبر فی‌الله تعالی فقال لا ، فقال الصبرلله ، فقال‌الرجل لا ، فقال الصبرمع‌الله ، فقال لا ، قال فغضب الشبلی رحمه‌الله وقال ویحك فایش فقال‌الرجل الصبرعن‌الله عزوجل . قال فصرخ الشبلی رحمه‌الله صرخة کادان یتلف روحه .»

امام غزالی می‌نویسد[۳] که : توبه بی صبر راست نیاید بلکه گزاردن هیچ فریضه و نگذاشتن هیچ معصیت بی‌صبر راست نیاید و برای این بود که از رسول علیه‌السلام پرسیدند که ایمان چیست ؟ گفت صبر ، و گفت اندر خبری دیگر که : «صبر نیمهٔ ایمانست» ....

... جملهٔ ایمان دو چیز است : دیدار و کردار ، و کردار بی صبر ممکن‌نیست ، پس صبر یك نیمهٔ ایمانست . وصبر از دو جنس باید یکی از جنس شهوت و یکی ازجنس خشم ، و روزه صبر است ازجنس شهوت ، پس وی یك نیمه صبراست . و از

۱ ـ اللمع ص ۴۹ ۲ ـ قل یا عبادی‌الذین آمنو اتقوا ربکم للذین احسنوا فی هذه الدنیا حسنة وارض الله واسعة انما یوفی الصابرون اجرهم بغیر حساب . سوره ۳۹ زمر آیه ۱۳ .

۳ ـ کیمیای سعادت ۶۷۵-۶۶۵ .

وجهی دیگر، چون نظر همه بکردار بود، وایمان عبارت ازوی کنی؛ کردار مؤمن اندرمحنت صبراست واندر نعمت شکر، ازاین وجه صبر یك نیمهٔ ایمان بود وشکر یك نیمهٔ ایمان چنانکه اندر خبری دیگر آمده است، و چون نظر بدان کنی که مشکلتر ودشوارتراست وویرا اصل گیری هیچ‌اصل دشوارتر ازصبرنیست، بدین وجه صبر جملهٔ ایمانست.

وبسبب بزرگی وفضل صبر است که حق‌تعالی اندر قرآن زیادت ازهفتادجای صبررا یاد کرده است وهردرجه‌ای که‌نیکوترست حواله با صبر کرده است، تا امامت اندر راه‌دین‌حواله باصبر کرد و گفت: **«وجعلناهم ائمة یهدون بامرنالماصبروا»**[۱].

وصابران‌را وعده داد که وی با ایشانست: **«ان‌الله مع صابرین»**[۲].

وصلوات ورحمت و هدایت هیچکس را جمع نکرد مگرصابران را و گفت: **«اولئک علیهم صلوات من ربهم و رحمة واولئک هم المهتدون[۳].»**

حضرت رسول علیه‌السلام گفت که: صبر گنجی است از گنجهای بهشت. و گفت: خدای تعالی صابران را دوست دارد. و وحی آمد به داود علیه‌السلام که: در اخلاق بمن اقتدا کن وازاخلاق من یکی آنست که صبورم. وعیسی علیه‌السلام گفت: نیابی آنچه خواهی تا صبر نکنی بر آنچه خواهی.

... پس از این جمله بدانستی که بنده درهیچ حال ازصبر بی‌نیاز نیست بلکه اگرازهمه شهوات خلاص یابد و عزلت گیرد، اندر عزلت صدهزار وسوسه و اندیشهٔ مختلف از اندرون سینهٔ وی سربر کنند که آن وی را از ذکرحق تعالی مشغول کند و آن اندیشه اگر چه اندر مباحات بود، چون وقت ضایع کرد و عمر که سرمایهٔ

---

۱ - وجعلنا منهم ائمة یهدون بامرنالما صبروا وکانوا بآیاتنا یوقنوون. سوره ۳۲ سجده آیه ۲٤ ۲ - یا ایها الذین آمنوا استعینوا بالصبروالصلوة ان الله مع الصابرین. سوره ۲ بقره آیه ۱٤۸ ۳ - سورهٔ ۲ بقره آیه ۱۵۲.

ویست بزبان آورد خسرانی تمام حاصل شد وتدبیر آنست که خویشتن را باوراد مشغول همی دارد و اگر اندر نماز چنان باشد که جهد کند و نرهد الا بکاری که دل وی قرار گیرد. واندر خبرست که حق تعالی جوان فارغ را دشمن دارد، از این سبب گفت **هرجوانی که فارغ بنشیند فارغ نبود از وسوسهٔ شیطان** وشیطان قرین ری بود و دل وی آشیانهٔ وسواس بود، جز بذکر حق تعالی آنرا دفع نتواند کردن باید که به پیشه‌ای مشغول شود یا بخدمتی یا بکاری که ویرا فرو گیرد ونشاید چنین کس را بخلوت نشستن، بلکه هر که از کار دل عاجز بود باید که تن را مشغول می‌دارد.

امام ابوالقاسم قشیری ضمن مبحث صبر بنقل ازاستادش ابوعبدالرحمن سلمی بند واسطه دیگر می‌نویسد که[1]: «سئل رسول‌الله صلی‌الله علیه وسلم عن‌الایمان فقال الصبر والسماحة» وقال علی‌بن ابی‌طالب رضی‌الله عنه: الصبر من‌الایمان بمنزلة الرأس من‌الجسد ...

و قال ایضاً: الصبر مطیة لاتکبو.

قال رویم: الصبر ترك الشکوی وقال ذوالنون: الصبر هوالاستعانة بالله تعالی.

درتذکرةالاولیاءِ ازقول‌مشایخ‌مطالب‌بسیاری درباره صبر آمده وازآنجمله‌است:

ذوالنون مصری گفت: صبر ثمرهٔ یقین است (ج۱ص۱۱۱).

ابوسلیمان دارانی گفت[2]: بهترین روزگار ما صبراست و صبر دو قسم است: صبری است بر آنچه کاره آنی درهرچه اوامر حق است ولازم است گزاردن و صبری است از آنچه‌طالب آنی درهرچه ترا هوا بر آن دعوت کند وحق ترا از آن نهی کرده است و گفت خیری که در او شر نبود شکراست در نعمت وصبراست در بلا.

---

۱ - ص ۹۴-۹۲ رساله قشیریه ۲ - تذکره ج ۱ ص ۱۹۶.

عمروبن عثمان مکی گفته[۱]: صبر ایستادن بود با خدای و گرفتن بلا بخوشی و آسانی.

جنید گوید[۲]: صبر فروخوردن تلخیهاست وروی ترش نا کردن.

ابوالحسین نوری گفت[۳]: پیری دیدم ضعیف وبی‌قوت که بتازیانه می‌زدند و او صبر میکرد پس بزندان بردند من پیش او رفتم و گفتم تو چنین ضعیف و بی قوت چگونه صبر کردی بر آن تازیانه گفت ای فرزند بهمت بلا توان کشید نه بجسم. گفتم پیش تو صبر چیست؟ گفت آنکه در بلا آمدن همچنان بود که از بلا بیرون شدن.

ابومحمد جریری گفت[۴]: صبر آن است که فرق نکند میان حال نعمت ومحنت بآرام نفس در هردو حال وصبر سکون نفس است در بند.

درعوارف المعارف نیز راجع بصبر سخنها رفته است وازجمله آنها این است که[۵]:
«و روی فضالة بن عبید قال: سمعت رسول‌الله (ص) یقول: **المجاهد من جاهد نفسه** ولایتم ذلك الا بالصبر.

والصبر ینقسم الی فرض و فضل، فالفضل کالصبر علی اداء المفترضات والصبر عن المحرمات.

قال رسول‌الله(ص) لابن عباس حین وصاه: «اعمل‌لله بالیقین فی الرضا، فان لم یکن فان فی الصبر خیراً کثیراً».

سلمی نیشابوری بنقل از سهل بن عبدالله تستری می‌نویسد[۶]: «لامعین الا الله ولا دلیل الارسول‌الله ولازاد الا التقوی ولا عمل الا الصبر».

---

۱ ـ تذکره ج ۲ ص ۳۳ ۲ ـ ج ۲ ص ۲۶ ۳ ـ ج ۲ ص ٤٤
٤ ـ ایضاً ص ۱۰۷ ٥ ـ عوارف ص ۲۲۹ ٦ ـ طبقات‌الصوفیه چاپ دارالکتب‌العربی بمصر ص ۲۱۱.

مولوی نیز درسراسر مثنوی بمناسبت راجع بصبر مطالبی آورده است که چند بیت برای نمونه نقل میشود (ازدفتر دوم مثنوی چاپ نیکلسن ص۴۱۲-۴۱۱ :

در میان دلق پوشان یك فقیر   امتحان کن وانك حقست آن بگیر
آسمانی که بود با زیب و فر   حق بفرماید که ثم ارجع بصر [۱]
یك نظر قانع مشو زین سقف نور   بارها بنگر ببین هل من فطور [۲]
چونکه گفتت کاندرین سقف نکو   بارها بنگر چو مرد عیب جو
پس زمین تیره را دانی که چند   دیدن و تمییز باید در پسند
تا بپالاییم صافان را ز درد   چند باید عقل ما را رنج برد
امتحانهای زمستان و خزان   تاب تابستان بهار همچو جان
بادها و ابرها و برقها   تا پدید آرد عوارض فرقها
تا برون آرد زمین خاك رنگ   هرچه اندرجیب دارد لعل وسنگ
هرچه دزدیدست این خاك دژم   از خزانهٔ حق و دریای کرم
شحنهٔ تقدیر گوید راست گو   آنچه بر وی شرح داده مو بمو
دزد یعنی خاك گوید هیچ هیچ   شحنه او را در کشد در پیچ پیچ
شحنه گاهش لطف گوید چون شکر   گه بر آویزد کند هر چه بتر
تا میان قهر و لطف آن خفیه ها   ظاهر آید ز آتش خوف و رجا
آن بهاران لطف شحنهٔ کبریاست   و آن خزان تخویف و تهدید خداست
و آن زمستان چار میخ معنوی   تا تو ای دزد خفی ظاهر شوی
پس مجاهد را زمانی بسط دل   یك زمانی قبض و درد وغش وغل

۱ و ۲ - اشاره است بآیه ۳ و ٤ ازسوره ٦۷ ملك : الذی خلق سبع سموات طباقاماتری فی خلق الرحمن من تفاوت فارجع البصرهل تری من فطور . ثم ارجع البصر کرتین ینقلب الیك البصر خاسئا وهوحسیر .

زانکه این آب و گلی کابدان ماست — منکر و دزد ضیای جانهاست
حق تعالی گرم وسرد و رنج ودرد — بر تن ما می نهد ای شیر مرد
خوف و جوع ونقص اموال و بدن — جمله بهر نقد جان ظاهر شدن[1]
این وعید ووعده‌ها انگیخته است — بهر این نیك وبدی کامیخته است
پس محك می بایدش بگزیده‌ای — در حقایق امتحانها دیده‌ای
تا شود فاروق این تزویرها — تا بود دستور این تدبیرها

وهم مولانا جلال الدین محمد در دفتر سوم (ص۱۰۶ چاپ نیکلسون) در بارهٔ صبر فرماید:

صبر را باحق قرین کرد ای فلان — آخروالعصر را آگه بخوان[2]
صد هزاران کیمیا حق آفرید — کیمیایی همچو صبر آدم ندید

عزالدین محمود کاشانی در بارهٔ صبر می‌نویسد: معنی صبر در عرف حبس مریداست ازمراد منهی عنه یا ربط کاره برمکروه مأمور به. وصبر یکی از دوقاعدهٔ ایمانست چنانك درخبرست: **الایمان نصفان: نصف صبر و نصف شکر**. چه هرچه پیش مؤمن آید ازنعمت وبلا، داند که نتیجهٔ قضا و قدر الهی وحاصل ارادت واختیار حق است پس اگرازجملهٔ مکاره بود بر آن صبر کند واگرازجملهٔ ملاذ ومحاب بود بر آن شکر کند.

وصبر جوهر عقل است چندانك غریزت عقلی کاملتر صبر بیشتر. و دیگری گفته است **الصبر ان تصبر فی الصبر** یعنی حقیقت صبر آنست که درصبرهم صابر بود

---

۱ ــ این بیت تقریباً ترجمه آیه ۱۵۰ ازسوره ۲ بقره است: ولنبلونکم بشئی من الخوف والجوع ونقص من الاموال والانفس والثمرات و بشرالصابرین
۲ ــ مراد سوره ۱۰۳ (العصر) است که آخر آن با صبر خاتمه می‌یابد ... وتواصوا بالصبر.

نه منتظر فرج، چه انتظار فرج، منافی صبر برصبر است و عاقل آنست که نفس خودرا برتجریع مکاره وصبردر آن بتدریج متدرب ومعتاد گرداند تا بعد از آن اگر مکروهی صعب حادث شود از آن متأثر و متغیّر نگردد.

سهل‌بن عبدالله گفته‌است: **الصبر انتظار الفرج من‌الله وهوافضل‌الخدمة واعلاها**[1].

مولوی درسراسرمثنوی راجع بصبر اشاراتی دارد واز آنجمله اشعار ذیل‌است:

مکر شیطان است تعجیل و شتاب — لطف رحمان است صبر و احتساب

صبر آرد آرزو را نی شتاب — صبر کن والله اعلم بالصواب[2]

و حافظ فرماید:

هاتف آن روز بمن مژدهٔ این دولت داد — که بدان جور و جفا صبر وثباتم دادند

۱۸۳-۱۲۴

صوفی ـ صاحبدلی که خدای‌را عاشقانه پرستد

دربارهٔ صوفی ازنظرلفظ ومعنی با رعایت کمال اختصار طی شش مبحث بشرح ذیل سخن رفته است:

۱ ـ عقاید مختلفه دربارهٔ ریشهٔ کلمهٔ صوفی و کیفیت اشتقاق آن.

۲ ـ پشمینه پوشی ومسیحیت.

۳ ـ نظر ونتیجهٔ حاصله ازمجموعهٔ اقوال دربارهٔ کلمهٔ صوفی.

۴ ـ بحثی در بارهٔ نخستین صوفی.

۵ ـ تعریف صوفی ازنظر بزرگان تصوف.

۶ ـ تطور معنوی صوفی تا قرن هشتم.

۱ ـ انتخاب از مصباح ص ۳۸۳-۳۷۹ ۲ ـ تاریخ تصوف ذیل ص ۲۸۴

۱ ـ عقاید مختلفه در بارهٔ ریشه کلمهٔ صوفی و کیفیت اشتقاق آن

در معنی این کلمه و چگونگی انتساب و اشتقاق آن اقوال مختلف و عقاید متفاوت است. مستملی درشرح تعرف چنین می‌نویسد: صوفیان را از بهر آن صوفی خوانند که سرهای ایشان روشن بود و اثرهای ایشان پاکیزه بود و اسرار بواطن راست و آثار ظواهر را، یعنی ظاهر و باطن ایشان روشن است و پاك است و پاکی سر ایشان آنست که سرخویش را از دون حق پاکیزه گردانیده باشند وجز بخدای امید ندارند وجز ازخدای نترسند وجز اورا دوست ندارند وجز باو با کس دیگر نیازامند وجز برو اعتماد نکنند وجز او را نخواهند وهر چه ایشان را ازحق تعالی ببرد دل بآن چیز مشغول نکنند صفای اسرار این باشد ونقاء آثار ظاهر راست[1] آنچه کنند بآن ریاء خلق نخواهند وعجب نفس نیارند ونیز بعوض آن طمع ندارند از بهر آنکه هرچند خدمت بیشتر کنند خویشتن را مقصرتر دانند ومقصر را خوف باید نه طمع تا عام با کثرت جفا امیدوارند وخاص با کثرت وفا ازهم قرار نیابند[2].

ابونصر سراج درباره وجه تسمیه این گروه بصوفی بحث جالبی دارد وازجمله می‌نویسد که: فقها را به‌فقه وزاهدان را به زهد نسبت می‌دهند ولی صوفیه را بیك علم یا یك حال وصفت واحد نمیتوان نسبت داد زیرا آنان معدن همه علوم و محل جمیع احوال نیکو و اخلاق پسندیده‌اند وهمواره بریك حال نیستند و هر زمان با خدای خویش وقتی وحالی دارند ازاین‌رو آنان‌را بلباس پشمینشان که لباس پیامبران

---

۱ ـ درشرح این عبارت کلا بازی است: انماسمیت الصوفیة صوفیة لصفاء اسرارها و نقاء آثارها ۲ ـ ص ٤۹ ج ۱.

وصدیقان وپارسیان است نسبت داده وصوفی نامیده‌اند همانطور که خدای تعالی خواص اصحاب عیسی را بظاهر لباسشان که سپید بود منسوب ساخت و آنانرا **حواریون** نامید[۱]: فکذلک الصوفیة عندی والله اعلم نسبوا الی ظاهر اللباس ولم ینسبوا الی نوع من انواع العلوم والاحوال التی هم بهامترسمون لان لبس الصوف کان دأب الانبیاء علیهم السلام والصدیقین وشعار (المساکین) المتنسکین[۲].

امام ابوالقاسم قشیری از قول استادش ابوعبدالرحمن سلمی نیشابوری دربارهٔ صوفی می‌نویسد که: هذه التسمیة غلبت علی هذه الطائفة فیقال رجل صوفی وللجماعة صوفیة و من یتوصل الی ذلک یقال له متصوف وللجماعة المتصوفة ولیس یشهد لهذا الاسم من حیث العربیة قیاس والاشتقاق والاظهر فیه انه کاللقب ...

بعد از این عبارت قشیری چند وجه تسمیه لغوی را بر می‌شمارد و هیچیک را نمی‌پذیرد و چنین می‌نگارد: ... ثم ان هذه الطائفة اشهر من ان یحتاج فی تعیینهم الی قیاس لفظ واستحقاق اشتقاق وتکلم الناس فی التصوف ما معناه وفی الصوفی من هو فکل عبر بماوقع له واستقصاء جمیعه یخرجنا عن المقصود من الایجاز[۳].

هجویری شرحی در این باب آورده که تقریباً ترجمهٔ عبارات قشیری است: ومردمان اندر تحقیق این اسم بسیار سخن گفته‌اند و کتب ساخته. گروهی گفته‌اند کی صوفی را از آنجهت صوفی خوانند کی جامهٔ صوف دارد و گروهی گفته‌اند کی بدان صوفی خوانند کی اندرصف اول باشند و گروهی گفته‌اند کی بدان صوفی خوانند کی تولی باصحاب صفه کنند و گروهی گفته‌اند که این اسم از صفا مشتق است، اما برمقتضی لغت ازاین معانی بعید می‌باشد ... ازآنک این معنی معظم تر از

۱ – مراد آیه ۱۱۲ از سوره پنجم مائدة است: اذقال الحواریون یا عیسی بن مریم هل یستطیع ربک ان ینزل علینا مائدة من السماء قال اتقوا الله ان کنتم مؤمنین ۲ – اللمع ص ۲۱
۳ – رساله ص ۱۳۸

آنست کی این را جنسی بود تا از آنجا مشتق بود کی اشتقاق شیء از شیء مجانست خواهد و هر چه هست ضد صفاست اشتقاق شیء از ضد نکنند پس این معنی اظهر من الشمس است عند اهله و حاجتمند عبارت نشود لان الصوفی ممنوع عن العبارة والاشارة چون صوفی از کل عبارات ممنوع باشد عالم بجمله معبران وی باشند اگر دانند ویا نه مراسم را چه خطر باشد اندرحال حصول معنی، پس اهل کمال ایشانرا صوفی خوانند[۱].

ابوریحان محمدبن احمد بیرونی (متوفی ٤٤٠) در کتاب «تحقیق ماللهند من مقوله مقبولة فی العقل اومرذولة» درمقام نقل عقیدهٔ قدمای یونانیان[۲] که چون هندیان معتقد بوده‌اند که وجود حقیقی همان علت اولی است که مستغنی بذات است و وجود ممکنات همه وجود خیالی است وفضل انسان برجماد و نبات تنها بعلت اینست که در رتبه وعلت اولی و مبدء نخستین نزدیکتر است واشیاء همه شیء واحدند و فقط حق همان واحد اول است چنین مینویسد: «وهذا رأی السوفیه و هم الحکماء فان السوف بالیونانیه الحکمه وبها سمی الفیلسوف پیلاسوما ای محب الحکمة[۳] ولماذهب فی الاسلام قوم الی قریب من رأیهم سموا باسمهم ولم یعرف اللقب بعضهم فنسبهم للتوکل الی القنعه وانهم اصحابها فی عصر النبی صلی الله علیه وسلم ثم صحف بعدذلك وصیّرمن صوف التیوس وعدل ابوالفتح البستی عن ذلك احسن عدول فی قوله:

---

۱ - کشف ص ٤۰-۳٤ ۲ - مراد حکمای سبعه Les Aeptsages است که در قرن ششم قبل‌ازمیلاد وپیشتراز آن دریونان میزیسته‌اند که اشخاص ذیل را از آنجمله نام برده‌اند: بیاس Bias پیتاکوس Pittacus کلئبول Cléobule میزون Myson خیلون Chilon سولون Solon ثالس ملطی Thalès de Milot (سیرحکمت در اروپا - جلد اول صفحه ۱۲)

۳ - ظاهراً لفظ فیلسوف ازمخترعات فیثاغورس است باین معنی که در یونانی حکیم یعنی خردمند را سوفوس و حکمت را سوفیا میگفتند. فیثاغورس گفت ما هنوز لیاقت آن نداریم که خردمند خوانده شویم ولیکن چون طالب حکمت هستیم باید ما را فیلوسوفوس خواند یعنی دوستدار حکمت (سیرحکمت ص ۱۷)

تنازع الناس فی الصوفی واختلفوا — قدماً وظنوه مشتقاً من الصوف

ولست انحل هذا الاسم غیر فتی — صافی فصوفی حتی لقب الصوفی[1]

و کذلك ذهبوا الی ان الموجود شیء واحد وان العلة الاولی ترایا فیه بصور مختلفه وتحل قوتها فی العافیه باحوال متباینة توجب التغایر مع الاتحاد و کان فیهم من یقول ان المنصرف بکلیة الی العلة الاولی متشبهاً بها غایة امکانه یتحذ بها عندالترك الوسائط وخلع العلائق والعوائق و هذا آراء یذهب الیها الصوفیة لتشابه الموضوع و کانوا یرون فی الانفس والارواح انها قائمة بذواتها قبل التجسد بالابدان معدودة مجندة تعارف وتناکر[2]»

اما این عقیده را نلد که رد کرده وعلاوه برسایر دلائل نشان میدهد که «سین» یونانی (سیکما) همه جا درعربی «سین» ترجمه شده نه «صاد» ونیز در لغت آرامی کلمه‌ای نیست که واسطهٔ انتقال سوفیا به صوفی محسوب شود. این نظر نلد که را نیکلسن وماسینیون نیز تأیید کرده‌اند[3].

دکتر زکی مبارك نیز این احتمال را بعلت اینکه جزء لغات دخیلهٔ عرب ضبط نشده وبعلاوه فلسفهٔ یونانی بیشتر جنبهٔ طبیعیات داشته نه الهیات وبهمین مناسبت هم اعراب فیلسوف را بطبیب وحکیم ترجمه کرده‌اند مردود میداند[4].

آقای جلال همائی استاد دانشگاه نیز در مقدمهٔ مصباح الهدایه پس از ذکر عقیدهٔ ابوریحان بیرونی بتعریض چنین مینویسند: «پاره‌ای از معاصران این عقیده

---

۱ – ابوالعلاء معری ازاین طرز تفکر باطعن وطنز یادمیکند. درجزء دوم لزومیات ص ۱۰۵:
صوفیة ما رضوا للصوف نسبتهم — حتی ادعوا انهم من طاعة صوفوا

۲ – تحقیق ماللهند ص ۱٦ چاپ لیپزیك

۳ – رجوع شود بمقالهٔ ماسینیون در دائرة المعارف اسلامی فرانسه ص ۷۱۵ ج ٤ و تاریخ تصوف در اسلام جلد ۲ ص ٤۵–٤٤

٤ – رجوع شود بمقالهٔ التصوف الاسلامی فی الادب والاخلاق جلد ۱ ص ٦۵–٦٤ چاپ دوم

را شاخ و برگ داده[1] ولفظ تصوف را با تئوسوفی Théosohlie وصوفی را با سوفطائی مربوط کرده وسخن ابوریحان را ندیده یا نادیده انگاشته آنرا بعنوان کشفی تازه ونوظهور جلوه داده وحتی بعضی معتقد شده‌اند که لفظ صوفی ومشتقات آنرا ازقبیل تصوف ومتصوفه همه‌جا به «سین» باید نوشت نه با «صاد» و اگر تا کنون اشتباهی رخ داده است ازبرکت این تحقیق جدید بعدازاین بایدآنرا رفع کرد[2].»

جمعی دیگر صوفی را از صوفانه که معنی گیاه خرد و ناچیزی است مشتق دانسته‌اند بمناسبت تواضع وتذلل صوفی ویا از آن‌جهة که‌صوفیان برای تغذیه بآنچه ازطبیعت‌حاصل‌میشود چون گیاه رغبت نشان‌میدهند تا ازمصنوعات‌خلق حتی‌الامکان بی‌نیاز باشند. حافظ ابونعیم دروجه مناسبت این‌اشتقاق گوید: «وان اخذت‌التصوف من‌الصوفانه التی هی‌البقلة هلاجتزاء القوم بما توحدالله عزوجل بصنعه ومن‌به علیهم من غیرتکلف بخلقه فاکتفوا به‌عما فیه للادمیتین صنع کاکتفاء البررة الطاهرین من جملة المهاجرین فی مبادی اقبالهم و اول احوالهم.»

این توجیه نیزعلاوه برمناسب نبودن وجه تسمیه ازحیث قواعد نادرست است زیرا منسوب بصوفانه صوفانی میشود نه صوفی، چنانکه ابن جوزی هم در تلبیس ابلیس گوید: «وقد ذهب الی انه من‌الصوفانه و هما بعلة رعناء قصیرة فنسبوا الیها لاجتزائهم بنبات الصحرا وهذا ایضاً غلط لانه لونسبوا الیها یقتل صوفانی.»[3]

قول مشهور دیگر آنست که صوفی از صفا وصفوت مشتق شده باشد چنانکه در رساله قشیریه واللمع و کشف المحجوب ومقدمهٔ ابن خلدون و عوارف المعارف

---

۱ - شاید مراد فن‌هامر مستشرق وعبدالعزیزاسلامبولی ومحمد لطفی مصری‌باشندکه صاحب التصوف الاسلامی بعنوان موافق این وجه تسمیه ازآنان نام برده است درصفحه ٦٤.

۲ - مقدمهٔ مصباح ص ٦٦ و بقیه نظریاتی هم‌که راجع بوجه تسمیه صوفی ذکر میشود هرجا بی ذکرمأخذ باشد مقتبس ازهمین مقدمه است.

۳ - تلبیس ابلیس چاپ مصرص ١٦٢

این قول ذکر شده‌است ، ولی استادابوالقاسم قشیری وبنقل از او ابن خلدون این وجه اشتقاق را ازنظرقواعد بعید میدانند .

سمعانی نیز در الانساب می‌نویسد : «فمنهم من قال من الصفا و منهم من قال من بنی صوفه» (ص۳۵۷) اما اشتقاق صوفی ازمادهٔ صفا بهروجه که باشد ازنظرلغوی وقواعد صرفی صحیح نیست ودرآن چند احتمال داده‌اند :

۱ ـ اینکه از صفوه بروزن غرفه یعنی برگزیدهٔ هر چیز مشتق شده باشد ، ولی منسوب بصفوه ، صفوی (بضم صاد وسکون فاء) میشود نه صوفی چنانکه در عوارف‌المعارف نقل‌شده : «وقیل کان هذا الاسم فی‌الاصل‌صفوی فاستثقل ذلک وجعل صوفیا.»

۲ ـ اینکه از صفو بروزن عفو گرفته شده باشد که بمعنی برگزیده هر چیز ویکدلی است ولی منسوب‌آن صفوی (بفتح صاد و سکون فاء) میشود و صوفی چیز دیگر است .

۳ ـ اینکه منسوب بصفی بروزن غنی بمعنی دوست صافیدل ومنتخب باشد . در این مورد نیز منسوب بصفی ، صفوی میشود (بفتح اول و دوم) چنانکه ابونصر سراج آورده[1] : «وقدقیل کان فی‌الاصل صفوی فاستثقل ذلک فقیل صوفی.»[2]

۴ ـ اینکه منسوب بصفا جمع صفاة بمعنی سنگ سختی که گیاه از آن نیز نمیروید باشدمثلا بواسطهٔ فقر صوفی یا تصلب اودرایمان وواضحست که نسبت صوفی بجمع مکسر کلمه دیگراگر هم بشود برای آن محملی فرض کرد صفوی میشود (با فتح اول و دوم) نه صوفی .

۱ ـ اللمع ص۲۶ ۲ ـ آقای همائی درمقدمهٔ مصباح الهدایه احتمال داده‌اند که در ضبط کلمه با فتحه اشتباه شده و صفوی مراد است (بضم صاد وسکون فاء) ص ۷۳ .

اگر بصفاء ممدود هم که بمعنی روشی و پاکی است منسوب باشد صفائی یا صفاوی میشود وبا صوفی وجه تناسبی ندارد .

۵ ـ اینکه مشتق ازمصافات و صوفی فعل ماضی مجهول از باب مفاعله باشد و یای آن براثر کثرت استعمال صورت یاء نسبت بخود گرفته باشد چنانکه دراللمع ازقول یکی ازمشایخ آمده است که میگوید : «ان العبد اذا تحقق بالعبودیة وصافاه الحق حتی صفا من کدر البشریة نازل منازل الحقیقة وقارن احکام الشریعة فاذا فعل ذلك فهو صوفی لانه قد صوفی.[۱]» لازم بذکر نیست که چنین وجه اشتقاقی بسیار بعید است وتوهم وتخیلی بیش نیست .

عقیدهٔ دیگر اینست که صوفی منسوب به صف است باعتبار اینکه صوفیان درصف اول مقربان حق‌اند . شیخ الاسلام سهروردی مینویسد[۲] : «وقیل سموا صوفیة لانهم فی‌الصف‌الاول‌بین یدی‌الله عزوجل بارتفاع هممهم واقبالهم علی الله تعالی بقلوبهم ووقوفهم بسرائرهم بین یدیه .» ولی این وجه اشتقاق نیزازجهة قاعده درست نیست زیرا منسوب بصف قاعدة صفی میشود نه صوفی .

عقیدهٔ دیگر دربارهٔ کلمه صوفی آنست که این لفظ ازعربی وغیر عربی مشتق نیست بلکه مانند فواتح صور حروف رمزی است که فراهم آورده واز آن کلمهٔ صوفی را ساخته‌اند چنانکه بجنید نسبت داده‌اند که گفت صوفی ازسه‌حرف مشتق‌است، صاد اشاره‌است‌بصبروصدق وصفا وواو وُدّ است وورد و وفا ، وفا فرد است وفقروفنا[۳] واضح است که این یك تفسیرلطیف شاعرانه‌است نه توجیه لغوی ، درهرحال نمایندهٔ‌اینست که صوفی ازصرف مشتق شده .

وجه دیگری که درحلیةالاولیاءِ وانساب سمعانی واساس‌البلاغه مختصری ذکر

۱ ـ اللمع ص ۲۶ ۲ ـ عوارف ص ۱۴۹ ـ طرائق الحقایق ص ۵۹

۳ ـ طرائق ص ۵۷ .

شده آنست که صوفی ازصوفه‌وبنی صوفه یاازصوفان مشتق گردیده باشد ودراین‌باره چهاراحتمال ذکرشده :

۱ ـ اشاره بنام قبیله‌ایست که درعهد جاهلیت رهبرحاج وخادم کعبه بوده‌اند و خود اهل خدمت وعبادت بوده‌اند باین مناسبت که صوفی دلیل وراهنمای طالبان کعبهٔ مراد و خود اهل خدمت و عبادت است :«وآل صوفان کانوا یخدمون الکعبه ویتنسکون ولعل الصوفیه نسبت[1] الیهم تشبیهاً بهم[2] فی التنسك والتعبد.[3]»

ابن جوزی در کتاب تلبیس ابلیس می‌نویسد[4]: صوفه نام غوث بن مر است که در عهد جاهلیت خدمتگزار کعبه و رهبر حاج بود و منصب افاضه و اجازه یعنی گذراندن حاجیان از عرفه بمنی و ازمنی بمکه بدو اختصاص داشت وهمچنان این منصب دراین طایفه مستمر بوده تا قبیله عدوان از آنها بگرفتند و بعدها ازعدوان بقریش انتقال یافت وچند سطر بعد مینویسد : «ونسبة الصوفی الی اهل الصفه غلط لانه لو کان کذلك لقیل صفی[5]»

قال المصنف : «کانت النسبة فی زمن رسول الله الی الایمان والاسلام فیقال : مسلم ومؤمن . ثم حدث اسم زاهد وعابد . ثم نشأ اقوام تعلقوا بالزهد والتعبد فتخلوا عن الدنیا وانقطعوا الی العبادة واتخذوا فی ذلك طریقة تفردوا بها واخلاقاً تخلقوا بها و رأوا ان اول من انفرد به بخدمة الله سبحانه و تعالی عنده بیة الحرام رجل کان یقال له صوفة واسمه الغوث بن مرفا فانتسبوا الیه بمشابهتهم ایاه فی الانقطاع الی الله سبحانه وتعالی فسموا بالصوفیه[6]»

تاریخ اسلام دراین باره چنین مینویسد[7]: «بگفته اکثرمورخان عرب درتمام

۱ـ ظ : نسبوا ۲ـ ظ : لهم ۳ـ اساس البلاغة زمخشری ٤ ـ ص۱٦۱-۱٦۲

۵ ـ ص ۱٦۲ ٦ ـ تلبیس ص ۱٦۱ ۷ ـ تاریخ اسلام تألیف دکترفیاض ص ٤۳

دوره جرهمیها وخزاعیها سه چیز ازمراسم حج باز بدست اعقاب اسمعیل بود :

اجازهٔ عرفات ـ افاضه از مزدلفة ـ اجازه ازمنی . این مراسم را خانوادهٔ بنی صوفه متصدی بودند .»

جوهری درصحاح مینویسد[۱] : «وصوفه ابوحی من مضر وهو غوث بن مر بن ادبن طابخدبن الیاس بن مضر کانوا یخدمون الکعبة فی الجاهلیة ویخبرون الحاج ای یفیضون بهم و کان یقال فی الحج اجیزی صوفة» واین بیت اوس بن مغراء سعدی را هم بعنوان شاهد نقل کرده : ولایریمون فی التعریف موقفهم ـ حتی یقال اجیزوا آل صوفانا . اما منسوب بصوفان، صوفانی میشود وساخته شدن صوفی از آن برخلاف قیاس است مگر آنکه حدس زده شود براثر کثرت استعمال بدین صورت در آمده است.

۲ ـ صوفه بمعنی گروهی که از یك قبیله و نژاد نباشند باین مناسبت که صوفیان بی ملاحظه نژاد ونسب گرد هم آیند .

۳ ـ بمعنی پُرز وپاره پشمی که بکار نیاید و دور ریخته شود به نشانه تذلل و تواضع صوفی .

سهروردی درعوارف المعارف این احتمال را ذکر کرده است : «ویقرب ان یقال لما آثروا الذبول والانکسار والتخفی والتواری کانوا کالخرقه الملقاة والصوفة المرمیه التی لایرغب فیها ولایلتفت الیها فیقال صوفی نسبةً الی الصوفه کمایقال کوفی نسبة الی الکوفه وهذا ما ذکره بعض اهل العلم والمعنی المقصود به قریب ویلائم الاشتقاق[۲] .»

٤ ـ آنکه ازصوفة الرقبه وصوف القفا بمعنی موهای آویخته در گودال پس گردن مشتق باشد ودرلغت گویند : «اخذ بصوفه رقبته» یا «بصوف رقبته» یابصوفة

---

۱ ـ ج ۲ ص ۳۹ ۲ ـ عوارف ص ۱٤۸

قفاه یعنی پوست گردن یا موی پشت سر او را گرفت و مجازاً یعنی او را بقهر گرفت بمناسبت اینکه صوفی مقهور قبضهٔ الهی است وبجای دیگر جز حق تعلق و آویختگی ندارد گیسوی از پشت سر آویخته درویشان هم با صوف القفا خالی از مشابهت نیست[1].

حافظ ابونعیم در این معنی مینویسد[2]: «و ان اخذ من صوف القفا فمعناه ان المتصوف معطوف به الی الحق مصروف به عن الخلق لا یرید به بدلا ولا یبغی عنه حولا»

عقیدهٔ دیگری دراینکه صوفی ازصفته (بکسر صاد) مأخوذ باشد نخستین بار بوسیله دکتر زکی مبارك (صفحه ٦٥ التصوف الاسلامی) بطریق انکار ذکرشده که قابل بحث نیست وحقیقت آن است که صاحب المنجد نگاشته است:

الصوفیه فئة من المتعبدین واحدهم الصوفی. و هو عندهم: «من کان فانیاً بنفسه باقیاً بالله تعالی مستخلصا من الطبائع متصلا بحقیقة الحقایق[3].»

بطوریکه اشاره شد وجه مناسبت این کلمات باصوفی دلپذیر وقابل قبول نیست وازقبیل تسمیه بمناسبت بعداز وقوع است.

گفتار دربارهٔ اینکه صوفیان باهل صفه منسوب باشند.

وقیل ایضاً ان الصوفیه هم بقیة من بقایا اهل الصفة[4].

وقیل سموا صوفیه نسبةً الی الصفة التی کانت لفقراء المهاجرین علی عهد رسول الله صلعم .... وهذا وان کان لایستقیم من حیث الاشتقاق اللغوی ولکن صحیح من حیث المعنی لان الصوفیه یشاکل حالهم اولئك لکونهم مجتمعین متألفین متصاحبین لله وفی الله کاصحاب الصفة[5].

---

۱ ـ مقدمهٔ مصباح ص ٦٩ ‏ ۲ ـ حلیة الاولیاء ج ۱ ص ۱۹-۱۸ ‏ ۳ ـ المنجد ص ٤٥٥ ‏ ٤ ـ اللمع ص ۲۷ ‏ ٥ ـ عوارف ص ۱٤۹

ایرادی که براین اشتقاق صاحب رساله وعوارف وارد آورده‌اند این است که منسوب بصفة صفی میشود نه صوفی.

زمخشری دراساس البلاغه این نسبت را توجیه کرده باینطریق که یکی ازدوفاء برای تخفیف بواوتبدیل گشته وبجای صُفیه بتشدید فاء صوفیه گفته شده‌است وتاج العروس هم همین توجیه را نقل میکند: «اوالی اهل الصفه فیقال مکان الصفیه الصوفیه بقلب احدی الفائین واو للتخفیف.»

اما اهل صفة یا ارباب صفة بگروهی از عباد وزهاد صدر اسلام اطلاق میشود که درصفهٔ مسجد رسول(ص) زندگی میکرده وغالباً از فقراء مهاجرین بوده‌اند که پیغمبراکرم آنانرا برای صرف شام بین اصحاب متمکن تقسیم میفرموده‌اند (اخبار الدول ص ۱۲۸) و عین این موضوع را بشرح ذیل ابن جوزی نقل کرده است: «وقد ذهب قوم الی ان التصوف منسوب الی اهل الصفة وانما ذهبوا الی هذا لانهم رأوا اهل الصفة علی ما ذکرنا من صفة صوفة فی الانقطاع الی الله عزوجل و ملازمة الفقرفان اهل الصفة کانوا فقراء یقدمون علی رسول الله ومالهم اهل ولامال فبینت لهم صفة فی مسجد رسول الله وقیل اهل الصفة. والحدیث باسناد عن الحسن قال: نبیت صفة لضعفاء المسلمین فجعل المسلمون یوصلون الیها ما استطاعوا من خیر و کان رسول الله یأتیهم فیقول السلام علیکم یا اهل الصفة. فیقولون وعلیک السلام یا رسول الله فیقول کیف اصبحتم فیقولون بخیر یا رسول الله. وباسنادعن نعیم بن المجمرعن ابیه عن ابی ذر قال کنت من اهل الصفه و کنا اذا امسینا حصرنا باب الرسول الله فیأمر کل رجل فینصرف برجل فیبقی من بقی من اهل الصفة عشرة اواقل فیؤثرنا النبی بعشائه فتعشی فاذا فرغنا قال رسول الله صلی الله علیه وسلم ناموا فی المسجد. (تلبیس ص ۱۶۲)

عدهٔ اصحاب صفة بنقل سهروردی درعوارف المعارف(ص ۱۴۹) چهارصد تن و

بقول حافظ ابونعیم در حلیة الاولیاء بیش ازاین مقدار است که از مشاهیر آنان ابوذر غفاری وسلمان فارسی وبلال و صهیب وحذیفة بن یمان را میتوان نام برد. دراللمع (ص ۲۶) آمده است که اهل شام بصوفیه فقرا اطلاق میکنند[1] و استدلال آنان این است که خدای تعالی این گروه را در خطاب کریم فقرا نامیده است یکی درسورهٔ بقره آیه ۲۷۴: «للفقراء الذین احصروا فی سبیل الله لایستطعون ضرباً فی الارض یحسبهم الجاهل اغنیاء من التعفف تعرفهم بسیماهم لایسألون الناس الحافا وما تنفقوا من خیر فان الله به علیم.»

تفسیر شبر درباره فقرائی که این آیه درشأن آنان نازل شده است مینویسد که[2]: «وقیل هم اهل الصفة وهم نحو من اربعمائه من فقراء المهاجرین کانوا فی صفة المسجد دأبهم التعلم والعباده والخروج فی کل سرته یبعثها النبی».

تفسیر مجمع البیان دراین باره مینویسد[3]: «قال ابوجعفر علیه السلام نزلت الآیة فی اصحاب الصفة و کذلك رواه الکلبی عن ابن عباس وهم نحو من اربعمائه رجل لم یکن لهم مساکن بالمدینة ولاعشایر یأوون الیهم فجعلوا انفسهم فی المسجد وقالوا نخرج فی کل سرته یبعثها رسول الله».

تفسیر کبیر فخر رازی هم قریب بهمین مضمون مینویسد: (صفحه ۸٤ ج ۷ چاپ مصر) «نزلت فی فقراء المهاجرین و کانوا نحو اربعمائه و هم اصحاب الصفة لم یکن لهم

---

۱ ــ اطلاق فقیر برصوفی وفقرا برصوفیان سابقه بسیار دارد و خود صوفیه نیز حتی امروز غالباً خودرا باین اسم می نامند چنانکه گویند فقرای خاکسار یا نعمة اللهی یا فقرای نقشبندی «سمعت محمد بن الحسین یقول سمعت عبدالله بن محمد الدمشقی یقول سمعت ابراهیم القصار یقول مسافرت ثلاثین سنة اصلح قلوب الناس للفقراء» رساله قشیریه ص ۱۳۲. کنت فی حال حداثتی استقبلنی بعض الفقراء ایضاً رساله ص ۱۳۲ وازبهرآنکه ازملك خالی باشند فقراشان خوانند (شرح تعرف ص ۵۷)

۲ ــ تفسیر شبر چاپ مجلس ص ۱۱۲ ۳ ــ ص ۳۸٦ جلد سوم.

مسکن ولا عشایر بالمدینه و کانوا ملازمین المسجد ویتعلمون القران ویصومون ویخرجون فی کل غزوة».

در سورهٔ انعام دو آیهٔ ذیل در بارهٔ اهل صفه نازل شده است: «ولاتطردالذین یدعون ربهم بالغداوة والعشی یریدون وجهه وما علیك من حسابهم من شیٔ ومامن حسابك علیهم من شیٔ فتطردهم فتکون من الظالمین».

«و کذلك فتنا بعضهم ببعض لیقولوا اهؤلاء من الله علیهم من بیننا الیس الله باعلم بالشاکرین[۱]».

تفسیر مجمع البیان بروایت ثعلبی ازعبدالله بن مسعود مینویسد[۲] که گروهی ازقریش هنگامیکه صهیب وخباب وبلال وعمار وعدهٔ دیگر از خلفای مسلمین نزد پیغمبربودند حضور ایشان تشرف حاصل کرده گفتند آیا ازقوم خودت تنهابمصاحبت وتبعیت اینان خشنودی آیا ما باید پیرو ایشان باشیم و آیا اینانند کسانی که خدا بر آنان منت گذارده است اینان را ازخود بران شاید پس از طرد ایشان ما ازتوپیروی کنیم پس آیه مزبوره نازل شد.

طرائق الحقائق دربارهٔاین آیهچنین مینویسد: «وقال سلمان وخباب فینا نزلت هذهالایة جاء الاولی بن حابس التمیمی وعنیةبن حصین النزاری و ذو وهم من المؤلفة قلوبهم فوجدوا النبی صلیالله علیه و سلم قاعداً مع البلال وصهیب و عمار وخباب فی ناس من ضعفاء المؤمنین فحقروهم فقالوا یارسول الله لو نحیت هؤلاء عنك حتی تخلوبك فان وفود العرب تأتیك فنستحیی ان یرونامع هؤلاء الاعبد ثم اذا انصرفنا فان شئت فاعدهم الی مجلسك فاجابهم النبی الی ذلك فقالا[۳] له اکتب لنا بهذا عن نفسك کتابا

---

۱ ــ سورهٔ ٦ انعام آیه ۵۳-۵۲ ۲ ــ تفسیر مجمع البیان ص ۳۰۵ ج ٤ چاپ ۱۳۷۳ هجری تهران ۳ــ ظ ــ قالوا

فدعا بصحيفة واحضر علياً ليكتب قال ونحن قعود فی ناحية اذنزل جبرئيل بقوله ولاتطرد... الی قوله اليس الله باعلم بالشاكرين فنحی رسول الله الصحيفة واقبل علينا ودنونا عنه وهو يقول كتب ربكم علی نفسه الرحمة فكنا نقعد معه» وفی تفسير الفخر الرازی قريب من هذا[1].

محمد بن منور در بارهٔ پدر بوسعيد می‌نويسد[2]: «وبدانك پدر شيخ ما را قدس الله روحه العزيز بوالخير خواندندی ودرميهنه «بابو بوالخير» گفتندی و او عطار بوده است ومردی با ورع وديانت وازشريعت و طريقت باگاهی و پيوسته نشست او با اهل صفه واصحاب طريقت بوده است».

گفتار در بارهٔ اينكه صوفی به صوف منسوب باشد

مشهورترين اقوال اشتقاق كلمهٔ صوفی ازصوف بمعنی پشم است بدين مناسبت كه از قديم زمان پشمينه پوشی و در بر كردن جامهٔ خشن و گليم هنگام عبادت مرسوم مردان راه حق وپارسايان وصوفيان بوده است چنانكه به پيغمبر اكرم نيز در يك جای قرآن مزمل يعنی گليم بخود پيچيده خطاب شده است و سوره‌ايكه اين آيه در اوست هم بدين نام موسوم گرديده ودر ابتدای آن انقطاع از خلق و پيوستن بحق وو كيل ساختن خدا درهمه امور امر شده كه رعايت اين مسائل شعار صوفيه است بدين شرح:

بسم الله الرحمن الرحيم[3]

۱ ـ يا ايها المزمل.

۲ ـ قم الليل الا قليلا.

۱ ـ طرائق ص ۶۰ ايضاً رجوع شود به اللمع ص ۱۳۳ وحلية الاولياء ج ا ص ۳۴۵

۲ ـ اسرارالتوحيد ص ۱۵ ۳ ـ سورهٔ ۷۳ جزو ۲۹

۳ ـ نصفه اوانقص منه قليلا .

٤ ـ اوزد عليه ورتل القران ترتيلا .

٥ ـ انا سنلقی عليك قولا ثقيلا .

٦ ـ ان ناشئة الليل هی اشد وطا واقوم

۷ ـ ان لك فی النهار سبحاً طويلا .

۸ ـ واذكر اسم ربك وتبتل اليه تبتيلا .

۹ ـ رب المشرق والمغرب لا اله الاهو فاتخذه و كيلا .

در زبور (مزامير) داود نیز آیه‌ای است که نشان میدهد داود برای امتثال امرخداوندی پلاس پوشیده ومسخرهٔ کسان شده است و در مزمور شصت و نهم بخدا شکوه میکند ورهائی میطلبد وچنین میگوید[1]:

آیهٔ ۷ ـ زیرا که بسبب تو قابل ملامت بودم و شرمندگی رویم را مستور کرده است .

آیهٔ ۱۰ ـ هنگام گریستنم ومبتلا کردن جانم بروزه این از برای من مادهٔ ملامت بود .

آیهٔ ۱۱ ـ وقتیکه پلاس پوشیدم از برای ایشان مثل شدم .

آیهٔ ۱۲ ـ دروازه‌نشینان‌درضدمن گفتگومیکردند وسرودمی‌پرستان گردیدم

آیهٔ ۱۳ ـ اما نسبت بمن ای خداوند در وقت رضامندی استدعایم بتو است ای خدا از کثرت رحمتت وحقیقت نجاتت مرا استجابت فرما .

کیخسرو نیز هنگام عبادت پلاس می‌پوشد : «چون حال برین جمله بود

۱ ـ مزامیر داود از مجموعهٔ کتب عهد عتیق ص ۱۰۵۷ و ۱۰۵۸ چاپ لندن ۱۸۵٦ میلادی

کیخسرو آنجا شد و پلاس پوشید و دعا کرد ایزد تعالی آنجا روشنائی فرا دید آورد اکنون آتشگاهست چون آن روشنائی بر آمد برابر تاریکی، تاریکی ناچیز گشت[1]».

ازحضرت رسول(ص) روایت شده است که فرمود: علیکم بلباس الصوف تجدون حلاوة الایمان فی قلوبکم. برشما باد آن جامهٔ پشمین تا حلاوت ایمان بیابید[2].

درخبر است ازپیغمبر که من لبس الصوف رق قلبه[3].

روی عن رسول الله صلی الله علیه وسلم انه قال: نوروا قلوبکم بلباس الصوف فانه مذلة فی الدنیا ونور فی الاخرة وایاکم ان تفسدوا دینکم بحمد الناس وثنائهم[4].

صاحب طرائق چنین می‌نویسد[5]: «روی السید بهاءالدین علی بن عبدالحمید النیلی مرسلا من النبی انه قال: سیدالعمل الجوع و سید القول الفکر و ذل النفس لباس الصوف علیکم بلباس الصوف تجدون حلاوة الایمان فی قلوبکم علیکم بلباس الصوف تجدون قلة الاکل علیکم بلباس الصوف تورث فی القلب التفکر والتفکر یورث الحکمة والحکمة تجری فی الجوف مجری الدم ومن اکثر الفکر قل طعمه ومن قل تفکره کثر طعمه وعطب بدنه وقسی قلبه والقلب القاسی بعید من الله، بعید من الجنة، قریب من النار».

شیخ الاسلام عمر سهروردی از انس بن مالک روایت می کند که: «کان رسول الله یجیب دعوة العبد ویرکب الحمار ویلبس الصوف[6]».

ابن قتیبه پشمینه پوشی را به **مسیح** می‌رساند[7]: «بلغنی ان عیسی خرج علی اصحابه و **علیه جبة من صوف** و کساء وتبان، صافیا مجزوز الرأس والشاربین، باکیاً

١ ـ تاریخ سیستان ص ٣٦ ٢ ـ کشف ص ٥٩ ٣ ـ شرح تعرف ص ٥٢
٤ ـ عوارف درحاشیهٔ ج ٣ احیاء العلوم ص ٢٤١ ٥ ـ طرائق ص ٥٨ ٦ ـ عوارف
ص ١٤٥ کشف ص ٥٠ شرح تعرف ص ٦١ با اندکی اختلاف ٧ ـ عیون الاخبار جزء ٣ ص ٢٦٩

شفتاً مصفر اللون من الجوع، یابس الشفتین من العطش، طویل شعر الصدر والذراعین والساقین، فقال: السلام علیکم یابنی اسرائیل! انا الذی انزلت الدنیا منزلها، ولاعجب ولافخر، اتدرون این بیتی؟ قالوا: این بیتك یا روح الله؟ قال: بیتی المساجد، وطیبی الماء، وادامی الجوع، ودابتی رجلی، وسراجی بالیل القمر، وصلائی فی الشتاء مشارق الشمس، وطعامی ماتلیسر، وفاکهتی وریحانی بقول الارض، **ولباسی الصوف** وشعاری الخوف، وجلسائی الزمنی والمساکین، اصبح ولیس لی شیئی وامسی ولیس لی شیء، وانا طیب النفس غنی مکثر، فمن اغنی واربح منی؟»

لباس یحیی هم بگفتهٔ انجیل از پشم بوده است[1]: «واین یحیی لباس از پشم شتر میداشت و کمربند چرمی بر کمر وخوراك او ازملخ وعسل بری می‌بود.»

پشمینه پوشی را بموسی نیز نسبت داده‌اند بخصوص هنگامی که در معرض خطاب حق قرار داشته‌است: وروی عن ابن مسعود قال قال رسول الله **یوم کلم الله موسی کان علیه جبة من صوف** وقلنسوة من صوف وبغلاه من جلد[2].

جنید نیز دربر کردن جامهٔ پشمین را بموسی نسبت می‌دهد آنجا که در معنی تصوف سخن میگوید[3]:

«التصوف مبنی علی ثمان خصال: السخا والرضا والصبر والاشارة والغربة ولبس الصوف والسیاحة والفقر. اما السخا فلابراهیم و اما الرضا فلاسحق واما الصبر فلایوب واما الاشاره فلزکریا واما الغربة فلیحیی **واما لبس الصوف فلموسی** واما السیاحة فلعیسی واما الفقر فلمحمد صلوات الله علیهم اجمعین.»

ابوالفضل بیهقی نیز درتاریخ خود اشارتی در داستان کسری وبزرگمهردارد که نشان میدهد صوف پوشیدن بمنظور تحمیل رنجی بوده‌است آنجا که می‌نویسد:

۱ - انجیل متی باب سیم آیه چهارم ۲ - طرایق ص ۵۸ ۳ - کشف ۴۵

چون خشم کسری بنشست گفت دریغ باشد تباه کردن این ، فرمود تا وی را در خانه‌ای کردند سخت تاریك چون گوری وبآهن گران او را ببستند **وصوفی سخت در وی پوشیدند** وهر روز دوقرص جو و یك کفه نمك و سبویی آب او را وظیفه کردند[۱].

ابونصرسراج درنسبت صوفیه بصوف می‌نویسد[۲]: «نسبتهم الی ظاهر اللبسة لان لبسة الصوف دأب الانبیاء علیهم السلام وشعار الاولیاء والاصفیاء ویکثر الروایات والاخبار».

وهم او می‌نویسد (ص۲۷): «واما من قال انه اسم واقع علی ظاهر اللبسة فقد روی فی ذلك اخبار فی ذکر من لبس الصوف واختار لبسه من الانبیاء والصالحین.

مستملی بخاری چنین می‌نویسد: «صوفیه ، ایشان‌را صوفی بآن معنی خوانند که ایشان لباس صوف اختیار کرده‌اندوصوف لباس پیغمبران است[۳]».

حافظ ابونعیم اصفهانی در بارهٔ وجه تسمیهٔ صوفی چنین آورده است[۴]: «وان اخذ من الصوف المعروف فهولاختیار هم لباس الصوف اذلاکلفة للادمیین فی انباته وانشائه وان النفوس الشاردة تذلل بلباس الصوف وتکسر نخوتها وتکبرها بهالتلتزم المذلة والمهانة وتعتاد البلغة والقناعة . . واقرب ماذکره ما حدثت عن جعفر بن محمد الصادق رضی الله تعالی عنه انه قال : من عاش فی ظاهر الرسول فهوسنی و من عاش فی باطن الرسول فهوصوفی».

صاحب عوارف دراین باره چنین مینویسد[۵]: «فکان اختیارهم لبس الصوف لترکهم زینة الدنیا وقناعتهم بسد الجوعه وستر العورة واستغرانهم فی امر الاخرة فلم یتفرغوا

۱ ـ تاریخ بیهقی ص ۳۳۶ ۲ ـ اللمع ص ۲۱ ۳ ـ شرح تعرف ص ۳۵
۴ ـ حلیة الاولیاء ج ۱ ص ۲۰ ۵ ـ عوارف ص ۱٤٦ .

لملاذ النفوس و راحاتها لشدة شغلهم بخدمة مولاهم وانصراف هممهم الی امرالاخرة وهذا الاختیار یلائم و یناسب من حیث الاشتقاق لانه یقال تصوف اذالبس الصوف کما یقال تقمص اذالبس القمیص ولما کان حالهم بین سیر و طیر لتقلبهم فی الاحوال و ارتقائهم من عال الی اعلی منه لایقیدهم وصف ولایحبسهم لغت و ابواب المزید علما وحالا علیهم مفتوحه بواطنهم معدن الحقایق ومجمع العلوم فلما تعذر تقیدهم بحال تقییدهم لتنوع وجدانهم وتجنس مزیدهم نسبوا الی ظاهر اللبسة وکان ذلك ابین فی الاشاره الیهم وارعی الی حصر وصفهم لان لبس الصوف کان غالباً علی المتقدمین من سلفهم»

ابن جوزی مینویسد[۱]: «وقال آخرون بل هومنسوب الی الصوف وهذا یحتمل»

شیخ مقداد بن عبدالله السیوری فقیه درشرح باب حادی عشر نقل نموده: «سئل امیرالمؤمنین عن الصوفی فقال الصوفی من لبس الصوف علی الصفا و جعل الدنیا خلف القفاء وسلك طریق المصطفی واستوی عنده الذهب والحجر والفضة والمدر والافالکلب الکوفی خیر من الف صوفی. صوفی کسی است که پشم را با صفای قلب بپوشد و دنیا را پشت سر اندازد و سلوك طریق مصطفی نماید و طلا با سنگ و نقره با کلوخ درنظرش مساوی باشد واگرنه پس یك سگ کوفی بهتراست ازهزارصوفی[۲].»

قسمت اول این بیان ازقول ابوعلی رودباری هم نقل شده بدین شرح: «الصوفی من لبس الصوف علی الصفا[۳]».

الحاکم بامرالله در رمضان سال ۴۰۰هجری برای اظهار تنسك پشمینه پوشی اختیار کرد[۴].

حدیثی است ازحضرت علی بن موسی الرضا علیه السلام که شیعه وسنی روایت

۱ ـ تلبیس ابلیس ص ۱۶۲ ۲ ـ طرایق ص ۱۰۳ ۳ ـ تاریخ بغداد ج ۱

۴ ـ النجوم الزاهرة بنقل از مقدمه مصباح ص ۷۰.

کرده‌اند که پیغمبر فرمود پنج چیز است که تا دم مرگ از دست نخواهم داد تا پس از مرگ من مابین مسلمانان سنت باشد و یکی از آن پنج را پشمینه پوشی شمرد وعین عبارت آن چنین‌است : «وما روی عن اهل‌البیت علیهم السلام ان رسول‌الله قال خمسة لا اترکها حتی تکون سنة من بعدی ارکب الحمار ویردفنی آخر واسلم علی‌الصغیر والبس الصوف و اکل مع العبید واجلس علی‌الارض و آکل علیها[۱]».

در مقدمه مصباح الهدایه (ص ۷۸) چنین آمده است : «ان الناس یکرهون الصوف فقال کلا کان ابی محمد بن علی یلبسها و کان علی‌بن‌الحسین یلبسها و کانوا علیهم السلام یلبسون اغلظ ثیابهم اذا قاموا الی الصلوة ونحن نفعل ذلك».

عمربن‌الخطاب وعلی‌بن ابیطالب رضوان‌الله علیهما وهرم بن حیان رض روایت آرند که ایشان مراویس قرنی را بدیدند با جامه پشمین با رقعه‌ها بر آن گذاشته و حسن بصری ومالك بن دینار وسفیان ثوری رح جمله صاحب مرقعهٔ صوف بودند[۲].

ابراهیم ادهم بنزدیك ابوحنیفه آمد رح با مرقعه‌ای از صوف اصحاب ویرا بچشم تصغیر نگریستند بوحنیفه گفت سیدنا ابراهیم‌بن ادهم آمد اصحاب گفتند بر زبان امام مسلمانان هزل نرود وی این سیادت بچه یافت گفت بخدمت بر دوام که بخدمت خداوند مشغول شد وما بخدمت تنهای خود تا وی سید ما گشت[۲].

درباره ابراهیم ادهم وپشمینه‌پوشی او ابن جوزی گوید[۳]: «فاستلذ طعم‌الجوع وحمل جلده علی ضعف جلده خشونة الصوف».

و هم درباره پشمینه پوشی بطعن گوید : « کان الزهد فی بواطن القلوب فصار فی ظواهرالثیاب کان الزهد حرقة فصار الیوم خرقة ویحك صوف قلبك لاجسمك واصلح نیتك لامرقعتك[۴]».

۱ – طرایق ص۵۸ ۲– کشف ص۵۱–۵۰ ۳ – المدهش ص۲۰۱ ۴ – المدهش ص۴۳۵

ابوالحسن بن بشار بابو محمد پسر برادر معروف کرخی میگوید: «یا ابا محمد صوفت قلبک اوجسمک صوف قلبک والبس القوهی علی القوهی[۱]».

در بارهٔ اینکه غالب صحابهٔ لباس پشمین بر تن داشته‌اند از قول حسن بصری چنین آورده‌اند[۲]: قال الحسن البصری لقدادرکت سبعین بدریا کان لباسهم الصوف.

عزالدین محمود کاشانی درباره وجه تسمیه صوفیه می‌نویسد که[۳]: «وسبب اختصاص اهل کمال بدین اسم آنست که اکثر ایشان ازقدمای مشایخ بمحبت تقلل وتزهد از دنیا واقتدا بانبیاء لباس صوف پوشیده‌اند و ازبرای تواضع وسترحال، نسبت خود بصفت لباس وسمت ظاهر کرده‌اند ویکدیگررا صوفی خوانده واین‌اسم درمیان ایشان متعارف شده وشهرت یافته ودر زبانها متداول گشته.

ومشهور ومعروف درمیان مردم آنست که اسم صوفی بر کسی اطلاق کنند که مترسم‌بود برسم صوفیان ومتلبس‌بزی ایشان اگر ازاهل‌حقیقت‌بود واگر نبود واهل خصوص ازمتصوفه اکثرمترسمان‌را صوفی نخوانند بلکه متشبه بصوفیان خوانند».

آقای همائی در باره این کلمه چنین نوشته‌اند[٤]: در زبان عربی یاء نسبت در مورد انتساب بشکل و هیئت در جامه و لباس نظیرندارد و مثلا کلمه (قطنی) بمعنی کسیکه لباس پنبه دربرمیکند و(اطلسی) بمعنی اطلس پوش دراستعمال‌فصیح عربی صحیح نیست برخلاف فارسی که این‌نوع استعمال در آن صحیح ومتداول است ولفظ صوفی را در عربی علی القاعده بمعنی تاجر پشم یا لباس پشمینه یا منسوب بمحل و شخص صوف وصوفه نام باید گفت نه در مورد مردم پشمینه پوش چنانکه ظاهراً در مورد عبدالرحمن‌صوفی منجم معروف‌بمناسبت شغل‌پشم فروشی‌است نه‌پشمینه پوشی

---

۱ - صفة‌الصفوة ج ۲ ص ۲۵۲   ۲ - عوارف ص ۱٤۵   ۳ - مصباح ص ٦

٤ - مقدمهٔ مصباح ص ۸۲.

که شعار فرقه صوفیه میباشد و حل این اشکال نگارنده را باین عقیده هدایت کرده که ظاهراً اصطلاح صوفی درمورد زهاد پشمینه پوش از کلمات ساخته فارسیان است که درزبان عربی هم داخل شده واز این جهت است که درباره اشتقاق عربی این کلمه آنهمه قیل وقال وبحث و جدالهای لاطائل گفته و نوشته‌اند که ما بخشی از آنرا بحسب ضرورت نقل کردیم ومحتمل است که اول بار این لقب را ایرانی نژادان بصره و کوفه وضع کرده‌باشند واز آنجا بدیگر بلاد اسلامی سرایت کرده‌باشد . نظیر این کلمه که از زبان دیگر داخل زبان عرب‌شده وآنرا عربی اصیل پنداشته ودرباره آن اشتقاقات عجیب وغریب ساخته باشند ازقبیل کلمات منجنیق وشیطان و هندسه و تاریخ بسیار داریم .

۲ - پشمینه پوشی و مسیحیت

دکتر زکی مبارک در کتاب التصوف الاسلامی (ج ۱ ص۶۱) احتمال‌میدهد که پشمینه پوشی زهاد اسلامی تقلید ازمسیحیان باشد و روایتی در این باره از ابن قتیبه وابن سیرین نقل میکنند که عیسی علیه‌السلام لباس پشمین برتن میکرد و هم عقیده دارد که شاید علت اینکه بعضی مسلمانان پشمینه پوشی را بدعت نموده‌اند برای مشابهت با مسوح رهبان بوده است[۱] .

آقای همائی استاد دانشگاه تهران دراین‌باره درمقدمه مصباح‌چنین‌نوشته‌اند[۲] : «نمیتوان گفت که فقیران فلان مذهب رسم ژنده‌پوشی‌را ازفلان قوم اقتباس کرده‌اند بلکه مردم بی‌چیز تهی دست درهرطایفه ومذهبی ژنده‌پوش خواهد بود واز کجا که

۱ - كان امية بن ابى الصلت قد نظر فى الكتب وقرأها ولبس المسوح تعبداً . اغانى جزء ٤ ص ۱۲۲ چاپ دارالکتب المصرية

۲ - مقدمهٔ مصباح ص ۸۲ .

وضع اینگونه روایات وحکایات که ابن قتیبه وابن سیرین آورده‌اند بعد از آن نباشد که پشمینه پوشی در زهاد اسلام مرسوم شده است. اما مشابهت خرقه پشمینه را بمسوح رهبان و مودت مابین مسلمانان ونصاری را بتعلیم قرآن درسوره مائده آیه ۸۵ «ولتجدن اقربهم مودة للذین آمنوا الذین قالوا انا نصاری هم نباید انکار کرد[۱]».

و تمام آیه مبارکه چنین است: «ولتجدن اشد الناس عداوة للذین آمنوا الیهود والذین اشرکوا ولتجدن اقربهم مودتاً للذین قالوا انا نصاری ذالك بان منهم قسیسین ورهباناً وانهم لایستکبرون» (سوره مائده آیه ۸۵) تفسیر شبر قسیسن ورهبان را علماء و عباد نوشته است (ص ۲۷۳).

همانطور که درآئین اسلام علاوه بر احکام تأسیسی احکام امضائی وجود دارد یعنی قسمتی از احکام شرایع ما قبل از قبیل دین موسی وعیسی را دین اسلام معتبر شناخته وامر باجرای آنها کرده است. تردیدی نیست که درسایر شئون زندگانی نیز علوم وآداب و عادات امم سالفه بالاخص نزدیکترین آنها بمسلمین یعنی مسیحیان تأثیر فراوان داشته است که در مورد صوفیه اعراض از دنیا و پشمینه پوشی و سیر و سیاحت و عشق را میتوان نتیجه این تأثیرات دانست[۲] زیرا صوفیه بنا بمسلك خود بیشتر با اقوام و فرق مختلفه معاشرت داشته و بعلت حساسیّت و لطافت طبع زودتر متأثرشده‌اند واین تماس را در کتب صوفیه میتوان دید. واز جمله در تذکرةالاولیاء

۱ - این نظر با بیانی که گلد زیهر محقق آلمانی درکتاب زهد وتصوف در اسلام در فصل (تأثیر ثروت در ترویج زهد) میکند وعلل تمایل مسلمین را بزهد برمیشمارد خالی ازقرابت نیست بخصوص اینکه مینویسد: «در ابتداء انتشار اسلام طریقه پارسائی مسیحی کاملترین نمونه زهد و نزدیکترین روش بروحیه مسلمین بود زیرا با زندگانی آنها کاملا مطابقه میکرد» مترجم ازترجمه عربی توسط خلیلی ص ۳۷

۲ - رجوع شود به تلبیس ابلیس ۳۰۳-۳۱۱ وپاورقی ص۶۶ و۶۷ تاریخ تصوف جلد دوم.

(ص۱۲۲–۱۲۰ ج ۲) ضمن شرح حال ابراهیم‌خواص (متوفی ۲۹۱) دیده میشود که یکبار در بادیه با جوانی ترسا وبار دیگر با پیر راهب دیرنشین ملاقات کرده است.

این تأثیرات وتأثرات برائر گسترش اسلام درسوریه وعراق وقسمتی از افریقا و تماس مسلمانان با راهبان مسیحی تا آنجا فزونی یافته و شدت گرفته است که دشمنان صوفیه، آنانرا مقلد راهبان و متشبه بآنان می‌نامیده‌اند و مرگولیوث مستشرق انگلیسی بین سخنان حارث محاسبی از صوفیان معاصر جنید بغدادی و قسمتی ازتعالیم انجیل مقایسه‌ای کرده وپاره‌ای از استعارات انجیل را درآن گفته‌ها نشان داده است که ذیلا بنقل از تاریخ تصوف (ص ۷۲–۶۸) آورده میشود و برای مقایسه کامل میتوان بتذکرة الاولیاء ذکر حارث محاسبی و انجیل متی باب پنجم مراجعه کرد.

از باب پنجم انجیل متی: «باز شنیده‌اید که باولین گفته شده است که قسم دروغ مخور بلکه قسم های خودرا بخداوند وفا کن لیکن من بشما میگویم هرگز قسم مخورید نه بآسمان که عرش خداست ونه بزمین زیرا که پای انداز اوست و نه باورشلیم زیرا که شهر پادشاه عظیم است ونه بسرخود قسم یاد کن زیرا که موئی را سفید یا سیاه نمیتوانی کرد بلکه سخن شما بلی بلی و نی نی باشد زیرا که زیاده براین از شریر است».

«شنیده‌اید که گفته شده است همسایهٔ خود را محبت نما و با دشمن خود عداوت کن اما من بشما می گویم که دشمنان خود را محبت نمائید و برای لعن کنند گان خود برکت بطلبید وبآنانیکه ازشما نفرت کنند احسان کنید و بهرکه بشما دشنام دهد وجفا رساند دعای خیر کنید ... خوشحال باشید چون شما را فحش گویند وجفا رسانند».

از سخنان حارث محاسبی: «اول خصلت آن است که بخدای سوگند یاد نکنی نه براست و نه بدروغ و نه بسهو و نه بعمد. و دوم از دروغ پرهیز کنی و سوم وعدهٔ خلاف نکنی چون وفا توانی کرد وتا توانی کس را وعده مده که این بصواب نزدیک است وچهارم آنکه هیچ کس را لعنت نکنی اگرچه ظلم کرده باشد. و پنجم دعای بد نکنی نه بگفتار ونه بکردار ومکافات نجوئی وبرای خدا تحمل کنی وششم بر هیچ کس گواهی ندهی نه بکفر ونه بشرك ونه بنفاق که این برحمت برخلق نزدیکتر است واز مقت خدای تعالی دورتر است و هفتم آنکه قصد معصیت نکنی نه در ظاهر ونه در باطن وجوارح خودرا از همه باز داری و هشتم آنکه رنج خود بر هیچ کس نیفکنی و بار خود اندك وبسیار از همه کس برداری در آنچه بدان محتاج باشی و در آنچه بدان مستغنی باشی ونهم آنکه طمع ازخلایق بریده گردانی وازهمه نا امید شوی از آنچه دارند و دهم آنکه درجه واستکمال عزت نزدیك خدای ونزدیك خلق بر آنچه خواهد در دنیا وآخرت بدان سبب بدست توان کرد که هیچکس را نه‌بینی از فرزندان آدم مگر که اورا ازخود بهتر دانی».

وقتی بین مالك دینار ومحمدبن واسع ازصوفیان قرن دوم این مسأله مطرح شد که سعادت واستراحت خاطر در چه چیز است؟ مالك گفت: سعادت دراین است که انسان قطعه‌ای زمین مزروعی داشته باشد که قوت خودرا بدست آورد ومحتاج بخلق نگردد. محمد واسع گفت: خوشبخت کسی است که صبح غذائی داشته باشد ونداند شام چه خواهد داشت وچون شامی بدست آورد نداند فردا چه خواهد کرد.

این قبیل سخنان را که مشایخ صوفیه بعبارات مختلف ادا کرده‌اند اگر با عبارات ذیل مقایسه کنیم شباهت فراوان بین آنها می‌بینیم:

از باب ششم انجیل متی : «بنابراین بشما می گویم از بهر جان خود اندیشه مکنید که چه خورید یا چه آشامید ونه برای بدن خود که چه بپوشید آیا جان از خوراك وبدن ازپوشاك بهتر نیست؟ مرغان هوارا نظر کنید که نه میکارند ونه‌میدروند ونه در انبارها ذخیره میکنند وپدر آسمانی شما آنها را می‌پروراند آیا شما از آنها بمراتب بهتر نیستید ؟ در سوسن‌های چمن تأمل کنید چگونه نمو میکنند نه محنت میکشند و نه میریسند پس اندیشه مکنید و مگوئید چه بخوریم یا چه بنوشیم یا چه بپوشیم اول ملکوت خدا و عدالت او را بطلبید که این همه برای شما مزید خواهد شد پس در اندیشهٔ فردا مباشید زیرا فردا اندیشه خود را خواهد کرد بدی امروز برای امروز کافی است»

علاوه بر آنچه گذشت باید تأثیر آراء جنید بغدادی نهاوندی‌الاصل‌را که تربیت اولیه‌اش با پدر و مادری مسیحی بوده است درصوفیان از یاد نبرد[۱].

اما آنچه دراینجا مورد بحث ونظراست تحقیق این مطلب است که صوفیه از نظر لباس یعنی پشمینه پوشی تا چه حد تحت‌تأثیر راهبان مسیحی بوده‌اند . مرحوم دکترغنی درتاریخ تصوف دراسلام(ص۷۳) دراین‌باره چنین مینویسد: «پشمینه‌پوشی یا تصوف که بطوریکه قبلا گفته شد کلمه صوفی ناشی از آنست از عادات راهبین مسیحی است که بعد در صوفیه هم شعار زهد محسوب شده است » و چند سطر بعد نگاشته شده « خرقه رهبان که ظاهراً در قرون اول سفید رنگ بوده بعد ها سیاه رنگ بوده است سوگواران که فردوسی در شاهنامه از آنها صحبت میکند مقصود

---

۱ - برای مطالعه بیشتر دربارهٔ این تأثیر وتأثرات رجوع شود بمأخذ اصلی این قسمت از مطالب تاریخ تصوف که کتاب زهد وتصوف دراسلام است تألیف گلدزیهر وترجمه ثانی آن ازعربی بفارسی بخصوص صفحات یك تا پنجاه و برای اطلاع از آراء جنید می‌توان بتذکرة الاولیاء ذکر جنید بغدادی و نفحات الانس مراجعه کرد.

اساقفه نسطوریان مسیحی است که درقرن سوم بایران پناهنده شده‌اند و آنها هستند که لباس‌پشمینه خشن‌را در روی بدن می‌پوشیده‌اند تایکنوع ریاضتی باشد اصطلاح صوفی و صوفیه بصیغه تأنیث که فارسی آن پشمینه پوش است بمردان و زنان این مسیحیان اطلاق میشده است».

این حدس که مراد از صوفیه (بصیغه تأنیث) راهبان اند گویا از حکایتی که یاقوت در کتاب معجم البلدان[1] در ذیل دیرالعذاری آورده است پیدا شده است:

«وقال ابوالفرج و دیرالعذاری بسرمن رای الی‌الان موجودیسکنه الرواهب فجعلهما اثنین وحدث الجاحظ فی کتاب المعلمین قال حدثنی ابن فرج الثعلبی ان فتیانا من بنی ملاص من ثعلبة ارادوا القطع علی مال یمربهم قرب دیرالعذاری فجائهم من خبرهم ان‌السلطان قد علم بهم وان الخیل قد اقبلت تریدهم فاستخفوافی دیرالعذاری فلما حصلوافیه سمعوا اصوات حوافرالخیل التی تطلبهم وهی راجعة من الطلب فامنوا فقال بعضهم لبعض ما الذی یمنعکم ان تأخذوا القسس و تشدوه وثاقاً ثم یخلو کل واحد منکم بواحدة من هذه الابکار فاذا طلع الفجر تفرقنا فی‌البلاد و کنا جماعة بعد دالابکار اللواتی کن ابکاراً فی حسابنا ففعلنا ما اجتمعنا علیه فوجدنا کلهن ثیبات قدفرغ منهن القس قبلنا فقال بعضنا.

و دیرالعذاری فضوخ لهن ... وعندالقسوس حدیث عجیب
خلونا بعشرین صوفیة ... و نیك الرواهب امر غریب
اذا هن یرهزن رهزالظراف ... و باب المدینه فج رحیب
وللقس حزن یهیض القلوب ... و وجد یدل علیه النحیب

تردیدی نیست که جمعی ازراهبان ومرتاضان مسیحی بخصوص فرقه نسطوریه

---

۱ - ج ۲ ص. ۶۸-۶۷۹ چاپ لیپزیك.

آنان برای تبلیغ دین خود بسیاحت در کشورها میپرداخته‌اند چنانکه امروز هم آثار آن کم وبیش ملاحظه میشود ومیسیونهای مبلغین دین عیسی یا راهبان معتقد آنها چه بصورت اجتماع وچه بصورت انفراد درسراسر گیتی پراکنده ودر گردش‌اند وتفاصیلی از این سیاحان که بنام توابین و تارکین دنیا و مرتاضین شهرت داشته‌اند در تواریخ دوره جاهلیت و ضمن رحله‌ها برجای مانده است تبلیغات وآداب واخلاق آنان درمسلمین ودیگر مردمانی که باآنان برخورد کرده و معاشرت داشته‌اند تأثیر بسیار داشته[۱] تاآنجا که لباس پشمینه این سیاحان مسیحی درلغت جائی برای خود باز کرده پوشیدن لباس سیاحت (اثواب السیاحة) دربین صوفیان مسلمان معنی ترك دنیا گفتن یافته است وحکایتی که دمیری[۲] صاحب کتاب حیوة الحیوان در ذیل کلمه عقرب نقل میکند مؤید این معنی است .

حکایت بنقل از معروف کرخی چنین است . که روزی ذوالنون مصری برای شستن جامه‌اش بکنار نیل میآید عقربی را می‌بیند که بساحل رود آمده بر پشت غوکی از آب میگذرد ذوالنون آنرا تعقیب میکند درساحل دیگر رودخانه درسایه درخت بزرگی جوانی سپید روی را مست خفته می‌بیند واز آنکه عقرب باآن ترتیب

۱ - «نصرانیت در ربیعه وغسان وبعضی ازقضاعة بود که از روم آنرا اخذکرده بودند چه برای تجارت اعراب بسیار بدانجا رفت‌وآمد می کردند . در حیره هم قبائلی چند نصرانی بودندکه بآنها عباد گفته میشد واز جملهٔ آنها عدی بن زید عبادی است بنی تغلب هم که دارای شوکت وقدرتی بودند نصرانی بودند» بلوغ الارب فی معرفة احوال العرب جلد ۲ ص ۲۴۱

۲ - مؤلف کتاب حیوة الحیوان : ابوالبقاء کمال‌الدین محمد بن موسی بن عیسی‌الدمیری است که در رجب ۷۷۳ از مسوده کتاب فراغت یافته بنابرآنچه کاتب در پایان کتاب نوشته نقل از نسخه مؤلف در اوائل سنه ۷۴۲ و وفاتش درسوم جمادی الاول ۷۸۸ مدفنش درمسجد صوابی قاهره در ضریح مخصوص است نزدیك مسجد جامع علی‌البیرمی - ترجمه حالش را سخاوی در کتاب الضوء- اللامع فی‌اهل القرن التاسع آورده وحاجی خلیفه درکشف‌الظنون نوشته‌است که پس‌ازمرگ دمیری مطالبی بکتاب افزوده شده است که از او نیست چنانکه از متن کتاب هم معلوم است که در تاریخ خلفا از مستکفی بالله و سنه ۸۴۵ نام برده میشود که مؤلف در قید حیات نبوده است .

برای گزیدن او بآنجا آمده لاحول میگوید ولی عقرب اژدهائی را که در آن هنگام بقصد جوان باو نزدیك میشده‌است بانیش خود میکشد و با همان ترتیب که آمده بود از رودخانه میگذرد و ذوالنون چنین میخواند :

یاراقداً والجلیل یحفظه من کل سوء یکون فی المظلم

و کیف تنام العیون عن ملك تأتیك منه فوائدالنعم

قال فانتبه الفتی علی کلام ذی‌النون فاخبره االخبر فتاب و نزع لباس اللهو **ولبس اثواب السیاحة** وساح ومات علی تلك الحاله رحمه‌الله تعالی[۱] .

دراینجا ملاحظه میشود که جوان خفته مست پس از بیداری و شنیدن اشعار و گفتار ذوالنون توبه میکند و لباس سیاحت را بنشانه اعراض از دنیا بر تن میکند و چون بموجب آنچه گذشت از پشمینه پوشی رهبانان و سیاحان آگاهیم میتوان قبول کرد که این لباس مورد پسند وتقلید زاهدان وبعدها صوفیان مسلمان نیز قرار گرفته است . حکایت ذیل هم نشان میدهد که پشمینه لباس توبه کاران بوده است : پادشاه زاده‌ای ازذوالنون مصری چنین سؤال میکند « گفت طریق بخدای چیست؟ گفتم طریقی است خرد وطریقی است بزرگتر تو کدام میخواهی اگرطریق خردتر میخواهی ترك دنیا وشهوت و ترك گناه بگو ودل از همه فارغ کن قال والله لااختار الا الطریق الا کبر . گفت بخدای جز طریق بزرگتر نخواهم روز دیگر پشمینه‌ای درپوشید ودر کار آمد تا از ابدال گشت[۲] .

این بیان ابن مبارك هم که ناسك ساکن بغداد را نکوهش کرده نشانهٔ آن است که پشمینه پوشی نشانه‌ای از زهد بوده است :

---

۱ – حیوة الحیوان ص۳۶۳ چاپ تهران ۲ – تذکره ذکرذوالنون مصری ص۱۰۲

ایها الناسك الذی لبس الصوف و اضحی یعد فی العباد
الزم الثغر والتعبد فیه لیس بغداد مسکن الزهاد
ان بغداد للملوك محل و مناخ للقاری الصیاد[1]

ابو اسرائیل درباره عبدالرحمن بن الاسود که درجامعه اسلامی یکی از رجال صاحب مکانت بود میگوید «لباسهائی بر تن میکرد که با لباس توبه کاران اختلاف بسیار داشت[2]» دراینجا لباس توبه کاران (توابین) مترادف با اثواب السیاحة است.

در کشف المحجوب هم (ص٤٥) ازجنید درتعریف تصوف عبارتی آمده که در آن از سیاحت بمنزله یکی از ارکان تصوف نام برده شده و صریحاً سیاحت صوفی اقتدا بحضرت عیسی تلقی گردیده است بدین شرح: «جنید رح گوید: التصوف مبنی علی ثمان خصال: السخاء والرضا والصبر والاشارة والغربة ولبس الصوف والسیاحه والفقر. اما السخاء فلا براهیم واما الرضا فلاسحق واما الصبر فلایوب واما الاشارة فلز کریا واما الغربه فلیحیی واما لبس الصوف فلموسی واما السیاحة فلعیسی واما الفقر فلمحمد صلوات الله علیهم اجمعین گفت بنای تصوف بر هشت خصلت است اقتدا بهشت پیغمبر عم سخاوت بابراهیم و آن چندان بود که پسر فدا کرد و برضا باسحق که بفرمان خدا رضا داد وبترك جان عزیز خود بگفت وبصبر بایوب که اندربلای کرمان صبر کرد وباشارت بز کریا که خداوند گفت اذنادی نداء خفیا[3] و بغربت یحیی که اندر وطن خود غریب بود واندرمیان خویشان از ایشان بیگانه و **بسیاحت بعیسی** که اندرسیاحت خود چنان بود که جز کاسه وشانه‌ای نداشت چون بدید که کسی بدو

---

۱ - تاریخ بغداد ج ۱ تألیف حافظ ابی بکراحمد بن علی بن الخطیب البغدادی متوفی ٤٦٣

۲ - طبقات ابن سعد ج ٦ ص ۲۰۲

۳ - اشارت است بطلب زکریا فرزندی از خدا و ذکر پیری خود و نازائی زنش وبشارت خداوند بتولد یافتن یحیی مذکور در سوره ۳ آل عمران آیات ۳۳ تا ۳۷ وآیه مذکوره درمتن در سوره مریم ۱۹ آیه ۲ است.

مشت آب میخورد کاسه بینداخت و چون بدید که بانگشتان تخلیل میکرد شانه بینداخت و بلبس صوف بهوسی که همه جامه‌های وی پشمین بود و بفقر بمحمد علیهم السلام که خدای عزوجل کلید همه گنجهای روی زمین بدو فرستاد و گفت محنت برخود منه وازاین گنجها خود را تجمل ساز گفت نخواهم بارخدایا مرا یك روز سیردار و دو روز گرسنه واین اصول اندر معاملت سخت نیکوست.»

«نقل است که اصحاب را گفت سیاحت کنید که چون آب روان بود خوش گردد وچون ساکن شود متغیر و زرد شود[1]».

نقلست که هزار مرید با احمد خضرویه رحمةالله علیه در بر بایزید شدند... بایزید خضرویه را گفت تا کی سیاحت و گرد عالم گشتن؟ خضرویه گفت چون آب بر یك جای بایستد متغیر شود شیخ گفت کن بحراً لایتغیر[2].

«یکی گفت این طالبان ازسیاحت نمی‌آسایند گفت آنچه مقصود است مقیم است نه مسافر مقیم را طلبیدن محال بود درسفر[3]».

شیخ عطار، سهل بن عبدالله تستری را که بنقل خود او از «محتشمان اهل تصوف» و در وقت خود سلطان طریقت بوده است بااین عبارت وصف میکند: «آن سیاح بیداء طریقت آن غواص دریای حقیقت[4]» که هرچند سیاح دراین مورد مجازاً استعمال شده است ولی بنا بعبارت مشهور پلی‌است که با حقیقت بی‌ارتباط نیست.

بدیع الزمان همدانی[5] در مقامه صیمریه نیز در سیاحت مسیح را مشبه به قرار داده آنجاکه مینویسد «فلما رایت الا مرقد صعب والزمان قدکلب التمست الدرهم

---

۱ ــ تذکره ذکر بشرحافی ص ۹۵ ۲ ــ ذکر با یزید بسطامی ص۱۲۶

۳ ــ ذکر با یزید ص ۱۴۰ ۴ ــ تذکره ذکرسهل بن عبدالله تستری ص ۲۱۱ نیمهٔ اول کتاب

۵ ــ ابوالفضل احمدبن حسین بن یحیی بن سعید همدانی معروف به‌بدیع الزمان.

فاذا هومع النسرين و عند منقطع البحرين وابعد من الفرقدين **فخرجت اسيح كانى المسيح** . فجلت خراسان . الخراب منها والعمران الى كرمان وسجستان[1].

علامه مرحوم محمد قزوینی دربیان معنی این عبارت ازمقدمه جامع دیوان حافظ «.. و قوافل سخنهای دلپذیرش در اول زمانی باطراف و اکناف عراقین و آذربایجان کشید . قدهب هبوب الریح **و دب دبیب المسیح**» چنین مینویسند[2]:

«دب دبیب المسیح یعنی نرم رفت مانند نرم رفتن مسیح، این تعبیر را وبعبارة اخری تشبیه سرعت انتشار امری یا خبری یا شعری را در اقطار عالم بنرم رفتن مسیح در جهان در موردی دیگر از نظم و نثر عربی یا فارسی بخاطر ندارم دیده باشم ولی معذالك وجهی ومحملی میتوان برای آن توجیه نمود چه یکی ازمعانی کلمه مسیح بمعنی و صفی در عربی مرد سیاح وجهان پیماست و یکی از وجوه تلقب حضرت عیسی بمسیح را نیز بعضی از علمای مسلمین همین معنی فرض میکرده‌اند در تاج العروس گوید : «ومن المجاز المسیح وهوالرجل الکثیرالسیاحة قیل وبه سمی عیسی علیه‌السلام لانه مسح الارض بالسیاحة و قال ابن السید سمی بذلك لجولانه فی‌الارض وقال ابن سیده لانه کان سائحا فی الارض .»

واشتقاق این لفظ را نیز یا ازسیاحت میگرفته‌اند بروزن مفعل یا از مساحت بروزن فعیل بمعنی فاعل[3].

در منتخب جواهرالاسرار که منتخب از مفتاح الاسرار تألیف علی حمزة بن علی ملك بن حسن الطوسی است ومنسوب است باحمدبن محمدالزمجی الهاشمی المروزی

---

۱ ـ مقامات بدیع الزمان ص ۲۲۰-۲۱۹ چاپ بیروت   ۲ ـ مقدمه بردیوان حافظ ص قد   ۳ ـ تاج العروس در مسح ص ۲۲۵-۲۲۴ ج ۲ .

معروف به بازری دربیان این مطلب که هریك از مشایخ را مشربی خاص است پس از بیان روش چندتن ازبزرگان صوفیه چنین مینویسد: «حاصل هر طایفه‌ای را از مشایخ روش و طریقی مخصوص است که الطرق الی‌الله بعدد انفاس الخلایق. جمعی را صوفیه وبعضی را متصوفه و گروهی را ابدال وقومی را ابطال و **زمره‌ای را سیاح** و فرقه‌ای را اوتاد مینامند[۱]»

ابن جوزی که ازمخالفین صوفیه است و بغالب اعمال آنان با دیده انتقاد و با تعصب کامل یك حنفی قشری می‌نگریسته است فصلی در تلبیس ابلیس برای انتقاد از سفر وسیاحت صوفیه اختصاص داده احادیثی نقل کرده که بموجب آنها سه چیز تا اندازه‌ای روشن میشود:

اول آنکه سیاحت تارکین دنیای مسیحی در پارسایان و زهاد صدر اسلام مؤثر افتاده وبدین کار اقبالی تمام می‌بوده است و حتی در زمان خود حضرت رسول اکرم اینکار وتا حدی مجرد زیستن وریاضت کشیدن و همه روز روزه داشتن رواج داشته‌است تاآنجا که آنحضرت مستقیم وغیرمستقیم مسلمین را ازافراط دراین امور منع فرموده اند.

دوم ـ اینکه سیاحت بمعنی خاص معمول در بین مسیحیان اصطلاحی تلقی شده است والا مطلق سیاحت که مترادف با تفرج باشد در اسلام ممنوع نیست وحال آنکه از حضرت رسول نقل شده است که **لاسیاحة فی‌الاسلام** و اخبار دیگری که خواهد آمد.

سوم ـ اینکه سیاحت ورهبانیت مترادف یکدیگر ذکرشده است واین خود دلیل دیگریست که مسلمین و از جمله آنان صوفیه تحت تأثیر اعمال و ریاضتها و

۱ ـ مجموعه اشعة اللمعات ص ۲۷۹.

آداب و حتی طرز لباس پوشیدن (پشمینه پوشی) و رنگ لباس رهبانان بوده‌اند تا آنجا که رابعه قزداری بلخی شاعره دورهٔ سامانیان میگوید:

چو رهبان شد اندر لباس کبود　　بنفشه مگر دین ترسا گرفت

از جمله احادیثی که ابن جوزی در تلبیس ابلیس بررد سیاحت صوفیان نقل کرده یکی اینست که سیاحت که بقصد جائی و برای منظوری خاص نباشد ازطرف رسول خدای نهی شده است[1] و قریب بدین مضمون است آنچه هجویری در باب الصحبة فی السفر و آدابه آورده است ازجمله مینویسد: «وباید تا بدان سفر مرادش یا حجتی باشد یا غزوی یا زیارت موضعی یا گرفتن نامه‌ای و طلب علمی یا رؤیت شیخی ازمشایخ والامخطی باشد اندر آن سفر[2]».

ابن جوزی حدیثی از حضرت رسول بچهارده واسطه نقل میکند که در آن (زمام) یعنی حلقه از بینی آویختن و (خزام) که عبارت از گذاردن حلقه‌ای موئین در یکی از دوجانب منخرین است و (تبتل) که ترک نکاح باشد و (سیاحة) منع شده است وعین عبارت بدینصورت است:

«اخبرناعن ... عن طاوس ان رسول الله صلی الله علیه وسلم قال: (لازمام ولاخزام ولارهبانیه ولاتبتل ولاسیاحة فی الاسلام[3] قال ابن قتیبه الزمام فی الانف والخزام حلقه من شعر یجعل فی احد جانبی المنخرین و اراد صلی الله علیه و سلم ماکان عباد بنی اسرائیل یفعلونه من خزم التراقی و زم الانوف والتبتل ترک النکاح والسیاحة مفارقة الامصار والذهاب فی الارض[1].

---

۱ - تلبیس ابلیس ص ۲۹۷　　۲ - کشف ص ۴۵۰　　۳ - بعضی عقیده ورزیده‌اند که جمله اخیر جعلی ودر اواخر قرن سوم هجری ابداع شده‌است تا تفسیری سخت منع کننده برآیه ای که در آن از رهبانیة نام برده شده است (سوره ۵۷ آیه ۲۷) بتوانند نوشت رجوع شود به‌دائرة‌المعارف انگلیسی.

هم او حدیث دیگری نقل میکند بدین مضمون[1]: «وردی ابوداود فی سننه من حدیث ابی امامة ان رجلا قال یا رسول‌الله ائذن فی السیاحة فقال النبی صلی‌الله علیه وسلم (ان سیاحة امتی الجهاد فی سبیل‌الله).

ومقایسه این حدیث با آنچه در جلد دوم در اسات اسلامیه صفحه ۳۹٤ باین مضمون نقل شده قابل توجه است: «هرپیغمبری رهبانیتی دارد ورهبانیت این امت جهاد در راه خداست[2].»

حدیث دیگری ابن جوزی از عثمان بن مظعون[3] نقل میکند بدین مضمون «انه قال یا رسول‌الله ان نفسی تحدثنی بان اسیح فی الارض فقال البنی صلی الله علیه وسلم له (مهلا یا عثمان فان سیاحة امتی الغزو فی سبیل‌الله والحج والعمرة[1].)

جامی در اشعةاللمعات چنین مینویسد: «چون آئینه معنوی دل از خشونات صورت کونیه خلاص یافت وتوایت وصفا ویرا فرو گرفت وظلمات خواهشهای طبیعی از وی زائل شد در قبول تجلیات ذات و صفات الهیه حاجت بسیر وسلوك ندارد زیرا که سیروسلوك وی عبارت از تصفیه و تصقیل وجه قلب است چون آن بصفا و صقالت رسید ازآن مستغنی باشد خود ازاین خلوتخانه سفر نتوان کرد زیرا که سفر سیر الی الله است تا اینجا بیش نیست.

فاین تذهبون یعنی چون در عین مقصودید کجا میروید از اینجا غربت ممکن نیست زیرا که الفانی لایرد الی اوصافه لاسیاحة فی امتی. دراین اشارت است که بحقیقت امت وی اهل فناء فی‌الله اند اینجا راه که عبارت از مسافتیست که میان

---

۱ - تلبیس ص ۲۹۸ ۲ - همچنین رجوع شود بضعف زهد در دوره اموی ازکتاب **زهد و تصوف در اسلام** تألیف گلدتسیهر آلمانی ترجمه خلیلی ص۲۱ ۳ - ابوالسائل عثمان بن مظعون از صحابه پیغمبر (ص) واز زهاد و عباد مشهور اسلام ترجمه حالش رجوع شود به حلیةالاولیاء حافظ ابونعیم اصفهانی ص ۱۰۲-۱۰۶

بنده وخداوند است براوسد طلب شود یعنی طلب وصول نماند زیرا که بعد ازوصول طلب آن محال است[1].»

با اینهمه سفر و سیاحت بین صوفیان وسیله کمال و دوری از مردمان و پرداختن بخداوند متعال بوده‌است[2] ویکی از آداب مسلمه آنان محسوب میشده تا آنجاکه درتمام کتب صوفیه بابی و آدابی برای سفر و سیاحت موجود است. خود ابن جوزی در ایراد بگفتار ابوطالب جرجانی که تکلیف مالایطاق به علی رازی کرده است چنین مینویسد: «اخبرنا عمربن ظفرنا ابن‌السراج نا عبدالعزیز بن علی الازجی نا ابن جهضم ثنا ابراهیم بن احمد بن‌علی‌العطار قال له‌الخواص: حدثنی بعض المشایخ قیل‌لعلی‌الرازی. مالنالانراك مع ابی‌طالب‌الجرجانی. قال خرجنا فی‌سیاحة فنمنا فی موضع فیه سباع فلما نظرالی ر آنی لم انم طردنی وقال لاتصحبنی بعد هذا الیوم[3].

درقرآن مجید در سه مورد مشتقات کلمه سیاحت آمده است: اول درآیه‌دوم سوره توبه است که ربطی بمطلب مورد بحث ندارد.

ولی دومورد دیگر بسیار قابل توجه است. مورد دوم نیز درسورهٔ توبه آیه یکصد و سیزدهم است که برای بهتر روشن شدن معنی، آیهٔ ماقبل آن نیز نقل میشود: (آیه ۱۱۲). ان الله اشتری من المؤمنین انفسهم واموالهم بان لهم الجنة یقاتلون فی سبیل الله فیقتلون ویقتلون وعداً علیه حقاً فی‌التوریة والانجیل والقران ومن اوفی بعهده من الله فاستبشروا ببیعکم الذی بایعتم به و ذلك هوالفوزالعظیم.

(آیه ۱۱۳) ـ التائبون العابدون الحامدون السائحون الراکعون الساجدون الامرون‌بالمعروف‌والناهون عن‌المنکر‌والحافظون‌لحدودالله‌وبشرالمومنین. تفسیرشبر

۱ ـ اشعة اللمعات ص ۷۵ ۲ ـ رساله ص ۱۳۱ ۳ ـ تلبیس ص ۳۰۷

السائحون را الصائمون تفسیر کرده ونوشته : «فعنه صلعم سیاحة امتی الصوم[1].

مورد سوم آیه پنجم ازسوره تحریم (سوره شصت وچهارم) است بدین شرح : «عسی ربه ان طلقکن ان یبدله ازواجاً خیراً منکن مسلمات قانتات تائبات عابدات سائحات ثیبات وابکارا .

تفسیر شبر درمورد سائحات مینویسد : صائمات اومهاجرات . ابوالفتوح رازی در کتاب خود چنین تفسیر کرده است :

السایحون در او خلاف کردند مدرج گفت روزه داران باشند بلغة هذیل واعمیش ازابوصالح روایت کرد ازرسول(ص) که او گفت السائحون الصائمون وخبری روایت کرد که رسول(ص) گفت سیاحة امتی الصوم سیاحت رفتن امت من روزه باشد چنانکه زهد وعبادت امت سلف آن بود که در زمین رفتندی عبادت امت من بجای آن سیاحت روزه است واین قول عبدالله مسعود وعبدالله عباسی است و سعید جبیر و حسن بصری ومجاهد است حسن گفت آنان اند که روزه قرضی دارند، بعضی دگر گفتند آنانند که صائم الدهر باشند سعید جبیر گفت دلیل بر آنکه سائح صائم باشد آنست که ذکرسایح کرد ذکرصائم نکرد و آنجا که صائم گفت سایح نگفت تاتکرار نباشد . سفیان بن عینیه گفت روزه داررا برای آن سائح خواند که او عادت خود رها کرده باشد ازطعام وشراب ونکاح وقال الشاعر :

تراه یصلی لیلة و نهارة یظل کثیرالذکر سائحا

حسن بصری گفت آنان باشند که ازحلال روزه دارند وازحرام امساك میکنند ومردمان عهد ماازحلال روزه میدارند وازحرام امساك نمیکنند بعضی علماء گفتند برای آن روزه دار را سائح خواند که در خبر میآید که فرداء قیامت اهل بهشت هر

---

۱ - تفسیر شبر ص ۴۳۸ .

کسی را منزلی ودرجه وجائی معین باشد مگر روزه دار را که خدایتعالی اورا گوید تو در بهشت میگرد وسیاحت کن تا آنجا فرودآی که ترا خوش عطا گفت سائحان غازیان ومجاهدان باشند . عکرمه گفت سائحان طالبان علم باشند که ایشان روند و سیاحت کنند درطلب علم «وقیل فی تفسیر قوله تعالی (السائحون) انهم طلاب العلم[۱]».

قوله عسی ربه ان طلقکن آنکه خدایتعالی گفت برای تسلی رسول(ص) و برای آنکه تا تحکم ایشان برسول رد کند گفت همانا اگر رسول من طلاق دهد شما را ان یبدله ازواجاً خیراً منکن . خدا اورا زنانی دهد ببدل شما بهتر ازشما مسلمان مومنات نماز کنندگان و گفتند مطیعات و گفتند دعا کنندگان تائبات توبه‌ـ کنندگان و خدا پرستندگان سائحات روندگان با او هر کجا او رود و گفتند روزه داران و گفتند مهاجران ثیبات وابکارا بهری شوهر کرده وبهری نا کرده[۲].

فخر رازی درتفسیر این آیه می‌نویسد[۳]: «السائحات . الصائمات فلزم ان یکون قیام اللیل مع صیام النهار و قری سیحات وهی ابلغ وقیل للصائم سائح لان السائح لازاد معه ... وقیل سائحات مهاجرات ...»

ولکثرة اسفارهم سموا سیاحین . وازبسیاری سفرهای‌ایشان ، ایشان‌را سیاحین خوانند و خدایتعالی سیاحت را در قرآن ستود است و گفت : التائبون العابدون الحامدون السائحون . ونیز سیاحت کردن فرموده است و گفته : فسیحو فی‌الارض در زمین بروید چون کافران با مؤمنان مکه جفا کردند خدای با مؤمنان عقاب کرد بترك سیاحت و گفت الم تکن ارض الله واسعة فتهاجروا فیها[۴].

وسیاحت را اصلی است : نخستین سائح آدم علیه‌السلام بود که از دنیا ببهشت

۱ ـ عوارف ج ۲ ص ۲ ۲ ـ تفسیر آیه ۱۱۳ از سورهٔ توبه از ابوالفتوح رازی

۳ ـ تفسیر فخر رازی جزء سی‌ام ص ۴۵ـ۴۴ ۴ ـ شرح تعرف ص ۵۶ـ۵۵ .

رفت وازبهشت بدنیا آمد دیگرنوح علیه‌السلام بود که در کشتی نشست و هم عالم طواف کرد دیگر ابراهیم علیه‌السلام‌بود که اورا به منجنیق نهادند وبآتش انداختند دیگر موسی علیه‌السلام بود که اورا بر دریا بگذرانیدند دیگر سلیمان علیه‌السلام بود که خدایتعالی اورا ازبسیاری سیاحت مسیح نام کرد وسیاحت محمد علیه‌السلام ازاین‌همه عجب‌تر که بشبی همه دنیا بگشت وهمه‌آسمان بگشت وازعرش و کرسی بگذشت و با دوست مناجات کرد وبمکان خویش بازآمد[1].

این خبر بچند واسطه که اول آنها ابوزرعة طاهربن حافظ ابی‌الفضل مقدسی وآخرین آنها عبدالله است ازحضرت رسول اکرم درعوارف‌المعارف سهروردی آمده که در رابطه سیاحت با مسیح ودین آن بی ارزش نیست . «اخبرنا ابوزرعة طاهربن الحافظ ابی‌الفضل المقدسی عن ... رسول‌الله صلی الله علیه و سلم قال احب شیٔ الی‌الله الغربا قیل ومن‌الغربا قال‌الفرارون بدینهم یجمعون الی عیسی بن مریم یوم القیامة[2].

امام محمد غزالی برای ابراهیم بن ادهم لفظ سیاحت را بکار برده است آنجا که مینویسد[3]: «سمع ابراهیم بن ادهم قائلا یقول و هوفی سیاحة و کان علی جبل .

کل شیٔ منک مغفو رسوی الاعراض عنا

قد و هبناک ما فا ت فهب ما فات منا

فاضطرب وغشی علیه الخ» .

درهرحال لباس پشمینه این‌سائحین درمیان صوفیه باقی مانده ویکی‌ازوسائل طعن بر صوفیه تشبه لباس آنان برهبانان بوده است که مخالفان این خرقه را بعنوان مسوح رهبان وعلامت نصرانیت می‌نامیده‌اند که از جمله سه خبر که ابن‌جوزی در

---

۱ ـ شرح تعرف ص ۵۶ و ایضاً رجوع شود بجلد سوم ص ۹۷-۹۴ ۲ ـ عوارف ج ۲ ص ۱۷ ۳ ـ احیاء العلوم ج ٤ ص ۲٤۰ چاپ سنگی تهران .

تلبیس ابلیس نقل میکند برای تأیید این مطلب ذیلا نقل میشود .

اخبرنا[1] یحیی بن ثابت بن بندار قال اخبرنا ابی نا الحسین بن علی الطباجیری نا احمدبن منصورالبرسری ثنا محمد بن مخلد ثنا احمد بن منصور ثنی یزید السقاء رفیق محمد بن ادریس الانباری قال . رایت فتی علیه مسوح قال فقلت له من لبس هذا من العلماء . من فعل هذا من العلماء قال قدرآنی بشربن الحارث فلم ینکر علی . قال یزید فذهبت الی بشرفقلت لهُ یا ابانصر رایت فلانا علیه جبة مسوح فانکرت علیه فقال : قدرانی ابو نصر فلم ینکرعلی : قال . فقال لی بشر الم یستشرنی یاابا خالدلو قلت له. لقال لی لبس فلان ، ولبس فلان .

اخبرنا[2] محمدبن عبدالباقی بن احمدنا حمدبن احمد الحداد نا ابونعیم الحافظ ثنا ابوحامد بن جبلة ثنا محمدبن اسحاق ثنا اسمعیل بن ابی الحارث ثنا هارون بن معروف عن ضمرة قال سمعت رجلا یقول قدم حماد بن ابی سلیمان البصره فجاءه فرقدالسنجی و علیه ثوب صوف فقال له حماد ضع عنك نصرانیتك هذه .

بچند واسطه از ابوخالد چنین نقل میکند[3]: «قال جاء عبدالکریم ابو امیه الی ابی العالیه وعلیه ثیاب صوف . فقال له ابوالعالیه انما هذه ثیاب الرهبان .

باتوجه بشواهد ودلائل مذکوره شایدبتوان قبول کرد که مسیحیت وبخصوص وضع و آداب نساك وراهبان آن درصوفیه که خالی ازتعصب بوده و همه ادیان را راه وصول بحق می‌پنداشته‌اند بی‌تأثیرنبوده است[4] و شواهد این مطلب و حسن نظر بهمه ادیان در کتب محققین وصوفیه بسیاراست گلدتسیهر مینویسد : «درراهی که صوفی

---

۱ - تلبیس ص ۱۹۷ ۲ - تلبیس ص ۱۹۵ ۳ - ایضاً ص ۱۹۶

۴- برای اطلاع بیشتر رجوع شود به Vor Lesungen vber den islan اثرمحقق بزرگ آلمانی گلدزیهر Goldziher که بنام العقیده والشریعة بعربی ترجمه شده است .

برای وصول بمقصد می‌پیماید شریعت نقطه ابتدا و شروع بحساب میآید و یکی از درجات ومراتب تهذیب نفس بشمار میرود ...

صوفیها کوشیده‌اند تا بجای اطاعت کور کورانه که از آن شك وتوهم وتصور وتفریط سرمیزند. تربیت ذاتی را که زاهد بآن عمل مینماید وبوسیله آن خود را تربیت میکنند برقرار سازند و بجای تفریعهای دقیق مشکل و پر پیچ وخم که برای استدلالهای کلامی بکارمیرود فرو رفتن صوفی را درجوهر نفس و توجه بآن را برای آنکه خودرا از آلودگیهای ماده و پلیدیهای آن پاك کند معمول داشته و متداول نموده‌اند و آنچه را که سبب و باعث عشق ومحبت خداوندی میشود بعنوان اینکه وسیله زهد ومعرفت ومجرد شدن انسان از ذات خود می‌شود درمقام ودر درجه اول وسایل رسیدن بمقامات روحانی قرار داده‌اند[۱].

هرقدر که صوفیها ازاسلام رسمی تقدیر کنند و آنرا بستایند باز بیشتر آنها دارای رفتارمشترکی هستند که برای ازمیان برداشتن ومحوحدودی که میان ادیان وعقاید جدائی افکنده است میکوشند و در نظر آنها تمام این عقاید در برابر هدف نهائی ومقصود غائی که باید بآن واصل شد دارای یك ارزش نسبی میباشند واگر این ادیان وعقاید وسیله عشق الهی نشوند واین نتیجه از آنها گرفته نشود درآنوقت این ارزش نسبی را هم نخواهند داشت زیرا همین عشق است که ممکن است مقیاس ثابت ومتحدی برای پی بردن بارزش ادیان قرار گیرد[۲].

شیخ‌ابوالعباس‌قصاب که ازمشایخ صوفیه‌است گوید: «دعوت صد وبیست واند

---

۱ - ترجمه فارسی یك بخش از کتاب مذکور که ازروی متن عربی برگردانده شده بوسیله خلیلی تحت عنوان «**زهد و تصوف در اسلام**» ص ۹۹ ۲ - زهد وتصوف در اسلام‌ص ۱۰۰

هزار پیغامبر علیه‌السلام حق است لیکن صفت خلق است چون حقیقت نشان کند نه حق ماند نه باطل[۱]».

درباره روابط حسنه صوفیان با مسیحیان نیز مطالبی موجود است ازجمله :

«آورده‌اند که روزی شیخ قدس‌الله روحه‌العزیز برنشسته میرفت بدر کلیسیائی رسید اتفاق را روز یکشنبه‌بود وترسایان جمله درکلیسیا جمع شده بودند . جمله با شیخ گفتند ای شیخ می‌باید که ایشان را به‌بینیم شیخ پای از رکاب بگردانید چون شیخ در رفت ترسایان پیش شیخ آمدند وخدمت کردند و همه بحرمت پیش شیخ بیستاند وحالتها برفت . مقریان با شیخ بودند یکی گفت ای شیخ دستوری هست تا آیتی بخوانند ؟ شیخ گفت روا باشد . مقریان آیتی خواندند ایشان را وقت خوش گشت و بگریستند شیخ برخاست و بیرون آمد یکی گفت اگر شیخ اشارت کردی همه زنارها باز کردندی شیخ گفت ما ایشانرا زنار برنبسته بودیم تا باز گشائیم[۲].

محیی‌الدین بن عربی میگوید :

لقد صار قلبی قابلا کل صورة — فمرعی لغزلان و دیر لرهبان
و بیت لاوثان و کعبة طائف — و الواح توراة و مصحف قران
ادین بدین الحب انی توجهت — رکائبه . فالدین دینی و ایمانی

دل من آن سان گردید که هر صورتی را می پذیرد چراگاه آهوان و دیر راهبان بتخانه بت پرستان و کعبه پویندگـان . الواح توراة و مصحف قران است من بدین عشق در آمده‌ام وهر کجا مرکب عشق برود پیروی میکنم که دین عشق دین وایمان من است .

۱ ـ تذکره ج ۲ ص ۱۴۷   ۲ ـ اسرارالتوحید ص ۲۲۶ .

مولوی میفرماید :

عاشقان را هر زمان سوزیدنی است
پرده دیران خراج عشر نیست

گر خطا گوید ورا جانی مگر
گر شود پر خون شهیدان را مشو

خون شهیدان را ز آب اولیتر است
این خطا از صد صواب اولیتر است

در درون کعبه رسم قبله نیست
چه غم ار غواص را پا چیله نیست

تو ز سرمستان قلاوزی مجو
جامه چاکان را چه فرمائی رفو

ملت عشق از همه دین‌ها جداست
عاشقان را ملت و مذهب خداست

لعل را گر مهر نبود باک نیست
عاشق از دریای غم غمناك نیست

و هم مولانا فرماید :

در بتکده تا خیال معشوقه ماست
رفتن بطواف کعبه درعین خطاست

گر کعبه ازاوبوی ندارد کنش است
با بوی وصال او کنش کعبه ماست

شیخ عطار هم در تذکرة الاولیاء (ص ۲۵۵ ج ۲) چنین آورده است : «پیر ابوالفضل گفت ای فرزند صدوبیست وچهارهزار پیغمبر که آمدند مقصود همه یك سخن بود گفتند با خلق بگوئید که الله یکی است اورا شناسید اورا باشید کسانیکه این معنی دارند این کلمه میگفتند تا این کلمه گفتند این کلمه برایشان پدید آمد و از آن گفتن مستغنی شدند و در این کلمه مستغرق گشتند» . ونظیر این سخن است آنچه حافظ فرماید :

جنگ هفتاد و دو ملت همه را عذر بنه
چون ندیدند حقیقت ره افسانه زدند

۱۸٤-۱۲٤

غرض ز مسجد ومیخانه‌ام وصال شماست
جز این خیال ندارم خدا گواه من است

۵۳-۳۸

۳ـ نظر و نتیجهٔ حاصله از مجموعهٔ اقوال در بارهٔ کلمهٔ صوفی

بعقیده اینجانب با رعایت حال اهل صفه و تشابه احوال صوفیان اولیه که برعایت اصول و فروع و سنن اسلامی پای بند بوده و یا چنین صلاح میدیده‌اند که همه چیز را بقرآن و حدیث یا سنتی مربوط سازند تردیدی نیست که اگر وجه اشتقاق صوفی از نظر لفظی از صفه درست نباشد از نظر معنی نخستین صوفیان مسلمان باعمال اهل صفه که کناره گیری از جهان و بی‌اعتنائی بلذائذ و ظواهر آنست نظر داشته اند.

چنانکه عزالدین محمود کاشانی بنای خانقاه را نیز تشبه باصحاب صفه دانسته و چنین مینویسد: «خانقاه را با صفه‌یی که مسکن فقرای صحابه بود در روزگار رسول صلی‌الله علیه وسلم مشابهتی ونسبتی هست چه صفه مقامی بود درمدینه محل سکون واجتماع فقرای اصحاب رسول علیه‌الصلاة والسلام هر که اورا مسکن نبودی درآنجا اقامت نمودی واگر کسی بمدینه آمدی وآشنائی نداشتی که بدوفرودآید بصفه نزول کردی چنانکه ازطلحة[1] روایت است که کان‌الرجل اذا قدم المدینة وکان له بها عریف ینزل علی عریفه فان لم یکن له بها عریف نزل‌الصفة و کنت فی من نزل الصفة[2].

این خبر را حافظ ابونعیم اصفهانی بچند واسطه از ابی حرب بن ابی‌الاسود دئلی از طلحة بن عمرو روایت کرده است[3].

۱ ـ طلحة بن عمرو بصری ازاصحاب صفه است ۲ ـ مصباح ص ۱۵۳

۳ ـ حلیة‌الاولیاء ج ۱ ص ۲۷۴.

و شیخ الاسلام عمر سهروردی در باب چهاردهم چنین مینویسد : فی مشابهة اهل الرباط باهل الصفة قال الله تعالی لمسجد اسس علی التقوی من اول یوم احق ان تقوم فیه فیه رجال یحبون ان یتطهروا والله یحب المطهرین[۱] هذا وصف اصحاب رسول الله صلی الله علیه وسلم قیل لهم ماذا کنتم تصنعون حتی اثنی الله علیکم بهذا الثناء قالوا کنا نتبع الماء الحجر.... وهذا واشباه هذا من الآداب وظیفة صوفیة الربط یلازمونه ویتعاهدونه والرباط بیتهم ومضربهم ولکل قوم دار والرباط دارهم وقدشابهوا اهل الصفة فی ذلك[۲].

در اسرارالتوحید شواهد ذیل قابل اعتناست :

شیخ ابوبکر مؤدب را گفت برخیز و دوات و کاغذ بیار تا از رسوم وعادات خانقاهیان فصلی بگوئیم چون بیاورد گفت بنویس و بدانکه اندر عادت و رسوم خانقاهیان ده چیز است که بر خود فریضه دارند بسنت اصحاب صفه رضی الله عنهم واهل خانقاه‌را صوفی از آن گویند که صافی باشند وبافعال اهل صفه مقتدی باشند[۳].

حتی درخانقاه صفه ساختن و گفتن که باید با اهل صفه زیست هم بی نسبت و بی‌نظر با اهل صفه رسول اکرم نباید باشد . شیخ گفت قدس الله روحه العزیز پیر بوالفضل دست ما بگرفت ودرخانقاه برد درصفه چون بنشستیم[۴]....

شیخ احمد که در خانقاه سرا وی بود صومعه‌ای داشت در آن خانقاه که آنرا اکنون خانهٔ شیخ گویند سرازاین صومعه بیرون کرد وجمعی را که درصفه صومعه نشسته بودند گفت هر که را که می‌باید که شاهباز طریقت را به‌بینند اینك میگذرد بیسمه باید شد تا اورا آنجا دریابد[۵].

---

۱ – سورهٔ ۹ توبه آیه ۱۰۹ وآغازان چنین است : لاتقم فیه ابداً لمسجد اسس ...

۲ – عوارف ص ۲۲۴ ۳ – اسرار التوحید ص ۳۳۰ ۴ – اسرار ص ۲۶-۲۵

۵ – ص ۴۶ .

وبدانکه پدر شیخ ما را قدس‌الله روحه العزیز بوالخیر خواندندی و در میهنه بابو بوالخیر گفتندی و اوعطار بوده‌است ومردی با ورع ودیانت وازشریعت وطریقت بآگاهی وپیوست نشست او با اهل صفه واصحاب طریقت بوده است[۱].

شیخ گفت یك شب جماعت خفته‌بودند ودرهای خانقاه بسته ودرهای‌شارستان بسته وما با پیرابوالفضل برسرصفه نشسته سخنی میرفت درمعرفت مسئله مشکل‌شد[۲].

شرح تعرف دراین باره چنین می‌نویسد:

اصل مذهب تصوف ازاینجا گرفته‌اند: اعراض کردن ازدنیا وباخلق خصومت ناکردن وبیافته قناعت کردن ونایافته طلب ناکردن و بر توکل زیستن و بر خدای خویش ازبهرنفس اعتراض ناکردن وازوطن واهل و دوستان بریدن و اینهمه صفات اصحاب صفهٔ پیغمبر است علیه السلام، در اصل صوفیان برین طریق بوده‌اند واین طریق اصحاب صفهٔ پیغمبر علیه‌السلام است ایشانرا صفی وصوفی خواندند[۳].

و در باره این جمله «فی حیوته اهل صفة» چنین مینویسد[۴]: «ایشان در زندگانی پیغمبرعلیه‌السلام اهل صفهٔ او بوده‌اند واین اصلی است در شرف فقرا».

چون صفت ایشان صفت اهل صفه بود ولباس ایشان لباس اهل صفه بود باین معنی ایشانرا صوفی خواندند که هر که بر راه قومی برود و خود را برایشان مانند کند از جملهٔ ایشان بود چنانکه میگوید پیغمبر علیه السلام: من تشبه بقوم فهو منهم ومن کثرسواد قوم فهومنهم[۵].

با توجه بمطالب مذکوره وعنایت باین امر که اهل صفه پشمینه پوش بوده‌اند وصوفیان نیز پشمینه پوشی را شعار خود قرارداده‌اند شاید بتوان کلمهٔ صوفی را لفظ

---

۱ - ایضاً ص۱۵   ۲ - ص ۲۸   ۳ - شرح تعرف ص ۳۶-۳۵   ۴ - ص ۳۸

۵ - ایضاً ص ۶۲.

جامعی شمرد که نمایندهٔ ظاهر و عنوان باطن است یعنی از لحاظ لفظی منسوب بصوف بمعنی پشم و از ساخته‌های ایرانیان و از لحاظ معنوی بصوف پوشان که بدین لباس اصحاب صفه پیش از همه علم اند بنابراین چون پشمینه پوشی صوفیان اصولا و با مقدماتی که سابقاً گذشت محتاج بذکر شواهد نیست دربارهٔ پشمینه پوشی اهل صفه وبعضی اصحاب شواهدی نقل میشود ، از جمله :

حافظ ابو نعیم اصفهانی درباره اصحاب صفه مینویسد[۱] : « و کان علیهم جباب الصوف لم یکن عندهم غیرها . »

ابو نصر سراج صاحب اللمع درباب صفت اهل صفه مینویسد : « قال ابوموسی الاشعری رضی‌الله عنه کان یشبه رایحتنا رایحة الشاة من لبس العباد .

و فی الخبر ان سلمان رضی‌الله عنه زار اباالدرداء رضی‌الله عنه من العراق الی الشام راجلا وعلیه کساء غلیظ مضموم الرأس شاحباً فقیل له شهرت نفسک فقال الخیر خیر الاخرة وانما اناعبد البس کما یلبس العبید فاذا اعتقت لبست جبة لابتلاء محاسنها[۲] .

صاحب طرائق الحقائق پس از ذکر نام چندتن از اصحاب صفه مینویسد[۳] : « کان هؤلاء ازهدهم واعلمهم واعملهم بالکتاب والسنة فی عهد رسول‌الله لانهم کانوا یلبسون الصوف وخاطوا ثیابهم بالاغصان الدقیقة من الشجر . »

این آیة درسورهٔ کهف بنا بنقل طرائق وتفسیر مجمع البیان واللمع ص ۱۳۳ دربارهٔ اهل صفه نازل شده : « واصبر نفسک مع الذین یدعون ربهم بالغداوة والعشی یریدون وجهه ولاتعد عیناک عنهم ترید زینة الحیوة الدنیا ولاتطع من اغفلنا قلبه عن ذکرنا واتبع هواه وکان امره فرطا . »

---

۱ - حلیة الاولیاء ج ۱ ص ۳۴۵   ۲ - اللمع ص ۱۳۵-۱۳۳   ۳ - طرائق‌الحقائق ص ۵۹ .

«وقل الحق من ربکم فمن شاء فلیؤ من ومن شاء فلیکفر انا اعتدنا للظالمین ناراً احاط بهم سرادقها وان یستغیثوا یغاثوا بماءٍ کالمهل یشوی الوجوه بئس الشراب و ساءت مرتفقاً[۱].»

تفسیر مجمع البیان مینویسد که این آیه در بارهٔ سلمان و گروه دیگر از اصحاب پیغمبر که جزء اهل صفه اند نازل شده بعلت اینکه عینیة بن حصین واقرع ابن حابس و ذو وهم نزد رسول اکرم آمده اظهار میدارند اگر این پشمینه پوشانرا که بوی پشم گوسفندشان ما را میآزارد ازخود دور کنی ما با تو خواهیم نشست و اوامر تورا گردن خواهیم گذاشت چه تنها چیزی که ما را ازآمدن نزد تو بازمیدارد وجود اینان است و در این هنگام آیهٔ مذکوره نازل شد، پس پیغمبر برخاست و وقتی آنانرا که در آخر مسجد بذکر خدای تعالی مشغول بودند یافت فرمود سپاس خدایرا که مرا نمیراند تا بمن امر کرد با مردانی از امتم بسر برم زندگانی ومرگ من با شما خواهد بود، عین عبارت مجمع البیان چنین است: «نزلت الایة فی سلمان وابی‌ذر و صهیب و عمار و خباب و غیرهم من فقراء اصحاب النبی و ذلك ان المولفة قلوبهم جاؤا الی رسول الله عینیة بن حصین والاقرع بن حابس و ذو و هم فقالوا یا رسول الله ان جلست صدرالمجلس و نحیت عنا هؤلاءِ و ارواح ضأنهم و کانت علیهم جباب الصوف جلسنا نحن الیك واخذنا عنك فلایمنعنا من الدخول علیك الاهؤلاء فلما نزلت الایة قام النبی یلتمسهم فاصابهم فی مؤخرالمسجد یذکرون الله عزوجل فقال الحمد لله الذی لم یمتنی حتی امرنی ان اصبر نفسی مع رجال من امتی معکم المحیا ومعکم الممات[۲].»

۱ - سوره ۱۸ کهف آیه ۲۸-۲۷ ۲ - بنقل طرائق ص ۶۰

تفسیر شبر (ص ٦١٦) نیز اشاره‌ای دارد که این آیه بمناسبت درخواست طرد فقرای مسلمین (اصحاب صفه) نازل شده.

مرحوم دکتر غنی در این باره چنین مینویسد[1]: «لغت صوفی که در اول بمناسبت آنکه عادت لباس زهاد از صوف یعنی از پشم بود پیدا شده بعدها مترادف با لغت عارف شده است اعم از اینکه آن عارف لباس پشمی بپوشد یا نپوشد بطوریکه در لغت عرب اصطلاح (لبس الصوف) بمعنی (عارف شدن) و در زمرهٔ فقرا و صوفیه در آمدن است مثل آنکه درفارسی هم اصطلاح پشمینه پوش عیناً بهمان معنی است وازمترادفات صوفی و عارف و درویش است.»

شیخ نورالدین علی‌بن محمدبن احمد المالکی الشهیر بابن‌الصباغ که درسنه ۸۵۵ وفات کرده درتألیف خود موسوم به: (الفصول المهمة فی معرفة الائمة)[2]، در فصل مربوط بحضرت رضا (ع) بسند معتبر روایتی ذکر کرده است که نشان میدهد مردم و بخصوص صوفیه خشن پوشی را لازمه پیشوائی ونشانهٔ دینداری میدانسته‌اند وعین آن چنین است:

«ودخل علی علی بن موسی الرضا بنیسابور قوم من الصوفیة فقالوا ان امیر-المؤمنین المامون لمانظر فیما ولاة من الامور فرآکم اهل البیت اولی من قام بامر الناس ثم نظرفی اهل‌البیت فرآك اولی بالناس من کل واحد منهم فرد هذا الامر الیك والامامة تحتاج الی یا کل الخشن ویلبس الخشن ویر کب‌الحمار ویعود المریض و یشیع الجنایز قال و کان الرضا متکئاً فاستوی جالساً ثم قال کان یوسف علیه السلام ابن یعقوب نبیاً فلبس اقبیة الدیباج المزورة بالذهب والقباطئی المنسوجة بالذهب و جلس علی متکات آل فرعون وحکم وامرونهی وانما یراد من‌الامام قسط وعدل اذا

---

۱ - تاریخ تصوف ج ۲ ص ٤٩   ۲ - ص ۲٦۹ چاپ تهران.

قال صدق و اذا حکم عدل و اذا وعدانجز ان الله لم یحرم ملبوساً ولامطعماً و تلا قوله تعالی قل من حرم زینة‌الله التی اخرج لعباده والطیبات من‌الرزق.»

دربارهٔ ابوحنیفه آورده‌اند که : «نقلست که توجه بقبلهٔ حقیقی داشت وروی ازخلق بگردانید وصوف پوشید.»[۱]

«با علی بن موسی‌الرضا رضی‌الله عنه بنیشابور که هر دو برهم و در کجاوه‌ای بودند بر یك اشترواسحق بن راهویه الحنظلی مهار شتر میکشید به‌نیشابور رسیدند بمیان شهر بر آمد کلاهی نمدین برسر وپیراهنی ازپشم در بر وخریطه‌ای هر کتاب بر کتف نهاده[۲].»

نقل است که صادق را دیدند که خزی گرانمایه پوشیده بود گفتند یا ابن‌رسول‌الله لیس هذا من زی اهل بیتك دست آن کس بگرفت ودر آستین کشید پلاسی پوشیده بود که دست را خلیده می کرد گفت : هذا للحق وهذا للخلق[۳].

مرحوم دکتر غنی دربارهٔ اینکه پشمینه پوشی شعار زهاد و مرتاضین قرون اول اسلام بوده است پس‌ازذکراقوال مختلفه در بارهٔ وجه اشتقاق صوفی مینویسد[٤]: «حاصل آنکه نزدیکترین قولها بعقل و منطق و موازین لغت این است که صوفی کلمه‌یی است عربی ومشتق از لغت صوف یعنی پشم و وجه تسمیهٔ زهاد و مرتاضین قرون‌اولیه اسلام بصوفی آن است که لباس پشمینه خشنی می‌پوشیده‌اند.»

راجع به پلاس پوشی و پشمینه پوشی درمبحث خرقه بحد ممکن بحث شده است واینجا برای تأیید مطلب بالا چند شاهد ازتذکرةالاولیاء وغیرآن نقل وباین بحث پایان داده میشود :

---

۱ - تذکره ذکر امام ابوحنیفه ص ۱۶۹ — ۲ - ذکر محمدبن اسلم طوسی ص ۱۹۹

۳ - تذکرة ج ۱ ص ۱۱ — ٤ - تاریخ تصوف ج ۲ ص ٤۵ .

هندو شاه بن نخجوانی[1] صاحب کتاب تجارب‌السلف در مورد خلفای راشدین و امام حسن که دولت آنانرا دولت اول می‌نامد چنین مینویسد[2]: «این دولت نه از طراز دولتهای دنیوی بود چه زی ولباس مثل انبیاء داشتند وسیرت و طریقت اولیاء اما فتوح ایشان فتوح ملوك سلاطین بزرگ بود جامه‌های خشن پوشیدندی و در مطاعم تقلیل داشتندی.»

هم او در بارهٔ عبدالله بن عمر مینویسد[3]: «در زهد وعبادت وریاضت ازخشونت ملبس وقلت مطعم ومکارم اخلاق یگانه جهان بود.»

شیخ عطار چنین آورده: چون پاره‌ای از شب بگذشت در مسجد گشاده شد پیری درآمد پلاس پوشیده وچهل تن درقفای او هر یك پلاس پوشیده[4].

گفت زهد در دنیا نه پلاس پوشیدن‌است و نه نان جوین خوردن است ولکن دل در دنیا نابستن است وامل کوتاه کردن است[5].

گفت پلاس داران بسیارند دل می‌باید جامه چه سود کند که اگر به پلاس داشتن وجوخوردن مرد توانستی گشتن خربایستی که مرد بودندی که همه پلاس را دارند وجوخورند[6].

در ذکر اویس قرنی مینویسد[7]: «فاروق اورا دید گلیمی اشتری بر خود فرا گرفته وسروپای برهنه توانگری هیجده هزار عالم درتحت آن گلیم دید.»

---

۱ ــ هندوشاه بن سنجر بن عبدالله الصاحبی الکیرانی که کتاب تجارب السلف را بنام نصرةالدین احمدبن یوسف شاه از اتابکان لر بزرگ (۶۹۵ــ۷۳۰) کرده وتاریخ تألیف کتاب آن ۷۲۴ است ۲ ــ تجارب السلف ص ۱۶ چاپ اقبال ۳ ــ ص ۲۳ ۴ ــ ذکر ابراهیم ادهم ص ۸۸ ۵ ــ ذکر سفیان ثوری ص ۱۶۰ ۶ ــ ذکر شیخ ابوالحسن خرقانی ص ۱۹۰ ۷ ــ تذکره ص ۱۶.

٤ ـ بحثی در بارهٔ نخستین صوفی

جامی در نفحات الانس (ص ۳۱) درشرح حال ابوهاشم صوفی ازصوفیه قسمت اخیر قرن دوم هجری مینویسد: «اول کسی که وی را صوفی خواندند وی بود و پیش از وی کسی را باین نام نخوانده بودند.»

ماسینیون، مقاله‌ای دربارهٔ تصوف در دائرةالمعارف اسلامی نوشته که ترجمه قسمتی از آن راجع بموضوع ما نحن فیه بنقل از تاریخ تصوف در اسلام (ص ٤۲) چنین است: «کلمه صوفی برای اولین بار درقسمت اخیر قرن دوم هجری با جابربن حیان که طریقهٔ تزهد خاصی داشته و ابوهاشم کوفی عارف معروف دیده میشود، کلمهٔ جمع (صوفیه) بمناسبت بلوای مختصری که در اسکندریه واقع شده یعنی در سال ۱۹۹ هجری درضمن ذکر آن حادثه دیده میشود و نیز درهمان حدود درآثار محاسبی[1] وجاحظ[2]، نامی از فرقه نیمه شیعی عارفانه‌ئی که در کوفه تأسیس شده و آخرین پیشوای آن فرقه عبدك الصوفی بود بنظرمیرسد.

عبدك الصوفی درحدود ۲۱۰ هجری دربغداد مرده است و اومردی منزوی و زاهد بود و اول کسی است که بلقب «صوفی» ملقب شده است ودرآن ایام این لفظ بر بعضی زهاد شیعهٔ کوفه و نیز بر یکدسته مردمی که مانند آنها بوده‌اند از قبیل شورشیان اسکندریه در سال ۱۹۹ اطلاق شده است چون عبدك گوشت نمیخورده بعضی ازمعاصرین او را از زنادقه محسوب میداشته‌اند.

در قرون اول سالکین طریقت باسم صوفیه معروف نبودند و لفظ صوفی در قرن سوم معروف شد و اول کسی که دربغداد باین نام معروف شد عبدك صوفی است

۱ ـ متوفی درسال ۲٤۳ (نفحات‌الانس)　　۲ ـ متوفی درسال ۲۵۵ (ابن‌خلکان)

که از بزرگان مشایخ و قدمای آنهاست و او قبل از «بشربن حارث حافی» متوفی درسنه ۲۲۷ و نیز قبل از «سری سقطی» متوفی درسنهٔ ۲۲۵[1] است ؛ بنابراین کلمه صوفی که در ابتدا در کوفه شایع شده قریب پنجاه سال بعد اهمیت فوق العاده پیدا کرده زیرا دراین‌تاریخ مقصود ازصوفیه جامعهٔ عرفای عراق بود درمقابل «ملامتیه» که عبارت بوده‌اند از عرفای خراسان و از قرن چهارم ببعد دیگر این حد ازمیان رفته ومقصود ازصوفیه همه عرفای مسلمین بوده‌اند .

وهم‌دایرة المعارف اسلامی‌دربارهٔ مبادی‌تصوف‌شرحی مینویسد که ترجمه‌آن با حذف و تلخیص چنین است : «تصوف اسلامی در میان صحابه دو منادی دارد **ابوجهر** و **حذیفه** (درمورد اویس وصهیب‌درست باثبات نرسیده است) و بعد نساك وزهاد وبکاؤون وقصاص آمدند ، درآغاز دسته‌های جداگانه وجود داشت و سرانجام بدو مکتب که مرکز آنها دربین‌النهرین نزدیك صحرای عربستان بود تقسیم‌شدند: ازاین مکتب یکی دربصره ودیگری در کوفه قرار داشت .

در **بصره** مهاجرین عرب که ازنژاد تمیمی وبطبع واقع بین ومنتقد وسخندان ودرشعرواقع گوی وناقد حدیث ومتسنن باتمایلات معتزلی وقدری بودند پیشوایان وآموزگارانی نظیرحسن بصری، مالك‌دینار، فضل‌الرقاشی... وعبدالواحدبن‌زید(۱۷۷) درتصوف داشتند .

مهاجرین عرب **کوفه** که از نژاد یمنی ایدآلیست و بطبع معتقد بسنن و آداب، افلاطونی مشرب درشعر، ظاهری درحدیث ، وشیعی با تمایلات مرجئه بودند معلمینی درتصوف نظیر ربیع بن خاتم وابواسرائیل مولائی وجابربن حیان و کلیب‌ـ الصیداوی ومنصوربن عمار وابوالعتاهیه وعبدك داشتند . سه نفر اخیر عمر خود را

۱ ـ بضبط ابن خلکان و جامی تاریخ وفات سری سقطی سال ۲۵۳ بوده است .

دربغداد پایتخت امپراطوری اسلام گذراندند که بعدازسال ۲۵۰ بمرکزجنبش صوفیانه تبدیل شد . این تاریخ زمانی است که نخستین انجمنهای بحث مذهبی افتتاح شد و سخنرانیهائی دربارهٔ تصوف درمساجد ایراد گردید واولین مرحله‌ای بود که مخالفت متشرعه با صوفیه علنی‌شد و محاکمه ذوالنون مصری (۲۴۰) و نوری و ابوحمزه و حلاج در حضور قضات بغداد درهمین زمان بوقوع پیوست .»

آنچه ابونصر سراج دراین باب مینویسد نظرما سینیون را از اعتبار میاندازد «وقول القائل انه اسم محدث احدثه البغدادیون فمحال لان فی وقت الحسن البصری رحمه‌الله کان یعرف هذا الاسم و کان الحسن قدادرک جماعة من اصحاب رسول‌الله صلعم و رضی عنهم وقد مروی عنه انه قال رأیت‌صوفیاً فی‌الطواف فاعطیته شیئاً فلم یأخذ ، وقال معی اربعة دوانیق فیکفینی‌مامعی . و رُوی عن سفیان الثوری[1] رحمه‌الله انه قال لولا ابوهاشم الصوفی ما عرفت دقیق الریاء[2] .

جاحظ (متوفی ۲۵۵) هم ابوهاشم صوفی‌را جزء نساک صوفیه درباب «ذکر النساک والزهاد من اهل البیان» ذکر میکند : «واسماء الصوفیة من النساک ممن یجید الکلام« کلاب» وکلیب وهاشم‌الاوقص وابوهاشم‌الصوفی وصالح‌بن عبدالجلیل[3] .

صاحب طرائق الحقایق مینویسد : «درمجلد اول تاریخ کامل ابن اثیر درضمن ترجمه نوح شمه‌ای ازحال افریدون پادشاه ذکری نموده ومیگوید اول کسی که او را صوفی نام نهاده‌اند اوست چنانکه بعضی را گمان آنست که نوح و ذوالقرنین همان است . »

درباب چهل‌وچهارم کتاب قابوسنامه (ص۳۰۱) مذکور است که اول کسی که

---

۱ - سفیان ثوری درسال ۱۶۱ دربصره وفات یافته است (نفحات‌الانس) ۲ - اللمع ص ۲۲ وعوارف ۱۵۳-۱۵۲ ۳ - البیان والتبیین چاپ مصر ص ۲۳۲

اصل این طریقت نهاد عزیر پیغامبر بود تا بصفای بدانجای رسید که جهودان او را پسر خدای خواندند.

عبدالرحمن بن خلدون مغربی نیز شهرت نام صوفیه را در قرن دوم و بعد از آن میداند وتحت عنوان «علم التصوف» پس ازچند سطرچنین مینویسد[۱]: «...فلما فشا الاقبال علی الدنیا فی القرن الثانی وما بعده و حنج الناس الی مخالطة الدنیا اختص المقبلون علی العبادة باسم الصوفیة والمتصوفة.»

سهروردی دراین باره چنین مینویسد[۲]: «وقیل لم یعرف هذا الاسم الی المأتین من الهجرة العربیة.»

محمد بن عطیه مکی مینویسد نخستین کسی که اسرار تصوف را از پیغمبر آموخت حذیفة بن یمان بود[۳] حسن بصری (متوفی ۱۱۰) از او فرا گرفت و جای دیگر مینویسد که: کان الحسن اول من انهج سبیل هذا العلم وفتق الالسنة و نطق بمعانیه واظهر انواره و کشف به قناعه و کان یتکلم بکلام لم یسمعوه من احد.

همچنین می‌نویسد: والحسن هوامامنا فی هذا العلم الذی نتکلم به اثره نقفوا وسبیله نتتبع ومن مشکوته نستضیئ (قوت القلوب ج ۲ ص ۲۲).

بنظر میرسد که این دو قول با هم مباینتی ندارد زیرا ممکن است حذیفة نخستین تعلیم گیرنده وحسن بصری نخستین مروج تصوف بوده باشد.

۵- تعریف صوفی از نظر بزرگان تصوف

مشایخ صوفیه هر یك صوفی را ازنظری و از سر حالتی تعریف کرده‌اند که

۱ - مقدمهٔ ابن خلدون ص ۳۲۸ چاپ مصر ۲ - عوارف ص ۱۵۳ و برای مزید اطلاع رجوع شود به تاریخ التصوف الاسلامی تألیف دکتر زکی مبارك ص ۶۵-۶۳

۳ - بنقل صفة الصفوة (ج۱ ۲۵۲) چند ماه پس از قتل عثمان در گذشت.

جمع آوری همهٔ آن تعاریف ازحوصله این مختصر بیرون وبکتابی جداگانه نیازمند است و در اینجا فقط چند تعریف که جالب تر وجامع تر است و صوفی را از جهات مختلفه می‌نمایاند برسبیل نمونه‌آورده میشود :

شبلی گوید : الصوفی لایری فی‌الدارین مع‌الله غیرالله صوفی آن بود که اندر دوجهان هیچ چیز نه‌بیند بجزخدای عزوجل ودر جمله هستی بنده غیر بود و چون غیر نبیند خودرا نبیند وازخود بکلیت فارغ شود اندرحال نفی واثبات خود[1].

حصری گوید : الصوفی لایوجد بعد عدمه ولایعدم بعد وجوده صوفی آن‌است که هستی ویرا نیستی نباشد ونیستی ویرا هستی نه[2].

ابوالحسن نوری گوید : «الصوفیه هم الذین صفت ارواحهم فصاروا فی‌الصف‌الاول بین یدی الحق» صوفیان آنانند که جانهای ایشان از کدورت بشریت آزاد گشته است واز آفت نفس صافی شده وازهوی خلاصی یافته تا اندر صف اول ودرجه اعلی با حق بیارمیده‌اند و از غیر وی اندر رمیده[3].

و همو گوید : الصوفی الذی یملک ولایملك . صوفی آن بود که هیچ‌چیزاندر بند وی نیاید و وی اندر بند هیچ چیز نشود و مراد از این آن است که صوفی هیچ چیز را ازمتاع دنیا وزینت عقبی ملك نکند وخود اندر تحت حکم وملك‌نفس خود نیاید[4].

الصوفی هوالمقرب ولیس فی القران اسم الصوفی واسم الصوفی ترك و وضع للمقرب[5].

ابوالحسن حصری گوید : صوفی آنست که چون از آفات فانی گشت دیگر

۱ و ۲ و ۳ و ٤ - کشف ص ٤٦-٤٢ ۵ - عوارف ص ۷۰ طرائق ص ۵۶

بسر آن نشود وچون رو فرا حق آورد از حق نیفتد وحادثه را در او اثر نباشد[۱].

صوفی را انسان کامل و آدم جبروتی عقلانی باید نامید[۲].

جنید گوید: «تصوف اصطفاست هر که گزیده شده از ما سوی الله او صوفی است.»

وهم از اوست: «صوفی چون زمین باشد که همه‌پلیدی در وی افکنند وهمه نیکوئی از وی بیرون آید.»

هم جنید راست: صوفی آنست که دل او چون دل ابراهیم سلامت یافته بود از دوستی دنیا وبجای آرنده فرمان خدای بود و تسلیم او تسلیم اسمعیل و اندوه او اندوه داود و فقر او فقر عیسی و صبر او صبر ایوب و شوق او شوق موسی در وقت مناجات واخلاص اواخلاص محمد (صلی‌الله علیه وعلی آله وسلم)[۳].

ابوعبدالله‌بن جلا گوید: صوفی فقیر است مجرد از اسباب[٤].

ابوبکر کتانی گوید: صوفی کسی‌است که طاعت اونزدیك او جنایت بود واز آن استغفار باید کرد[۵].

شیخ ابوالحسن خرقانی راست: صوفی تنی است مرده و دلیست نبوده و جانی است سوخته[۶].

از شرح تعرف است: صوفیان را ازبهر آن صوفی خوانند که سرهای ایشان روشن بود و اثرهای ایشان پاکیزه بود یعنی ظاهر و باطن ایشان روشن است و پاك است.

۱ - تذکره ج ۲ ص ۲۲۸ ۲ - استوار ص ۲۱۰ ۳ - تذکره ج ۲ ص ۲۳
٤ - تذکره ص ۵۲ ۵ - تذکره ص ۹۹ ۶ - تذکره ص ۱۸۹ .

صوفی آن باشد که دل خویش را بخدای صافی کرده باشد یعنی جز بخدای ننگرد و جز خدایرا نبیند وجز خدایرا نخواهد.

صوفی آن باشد که معاملت او با خدای صافی باشد کرامت خدای نیز او را صافی باشد[1].

صوفی بحقیقت آن باشد که عالمترین اهل عصر خویشتن باشد چون بعلم اشارت مشغول گردد و جمله علوم حاصل نکرده باشد انفاس او همه خطا افتد وخطا دراین باب عظیم تر است..

ودیگر معنی آنست که هر که علم معاملات و علم حکمت راست نکرده باشد خویشتن نتواند دیدن کسیکه ازخویشتن دیدن عاجز باشد حق را کی تواند دیدن[2].

قال ابو یعقوب السوسی: الصوفی هوالذی لایزعجه سلب ولایتبعه طلب گفت صوفی آنست که اورا ربودن نجنباند وجستن نرنجاند یعنی اگرچیزی از او بستانند اضطراب نکند واگرچیزی بوی ندهند خویشتن را بجستن آن چیز نرنجاند[3].

قیل لعبد الواحدبن زید من الصوفیه عندك؟قال القائمون بعقولهم علی فهم السنة والعاکفون علیها بقلوبهم والمعتصمون بسید هم من شر نفوسهم هم الصوفیه وهذا وصف تام وصفهم به[4].

«ویجمع جمل حال الصوفیه شیآن هما وصف الصوفیه والیهما الاشاره بقوله تعالی الله یجتبی الیه من یشاء ویهدی الیه من ینیب»[5].

سئل ابوالحسن النوری عن الصوفی فقال من سمع السماع واثر الاسباب[6].

بشرحافی گوید: «صوفی آنست که دل صافی دارد با خدای»[7].

۱ – شرح تعرف ص ۵۰–۴۹ ۲ – شرح تعرف ص ۷۸ جلد ۳ ۳ – شرح تعرف جلد ۳ ص ۱۰۱ ۴ – عوارف ص ۲۶ ۵ – عوارف ص ۱۲۸ ۶ – اللمع ص ۲۷۲ ۷ – تذکرة الاولیاء ص ۹۵.

ذوالنون مصری راست: «صوفی آن بود که چون بگوید نطقش حقایق حال وی بود یعنی چیزی نگوید که او آن نباشد و چون خاموش باشد معاملتش معبر حال وی بود وبقطع علایق حال وی ناطق بود[۱].

هم ذوالنون گوید: «پرسیدند که صوفیان چه کس‌اند گفت مردمانی که خدایرا برهمه چیزی بگزینند وخدای ایشانرا برهمه بگزیند[۲].»

قال احمدبن ابی الحواری قلت لابی سلیمان الدارانی قال مالک بن دینار للمغیرة اذهب الی البیت فخذ الرکوة التی اهدیتهالی فان العدو یوسوس لی ان اللص قد اخذها فقال ابوسلیمان هذا من ضعف قلوب الصوفیه قد زهد فی الدنیاما غلبه من اخذها فبین ان کراهیة کون الرکوة فی بیته التفات الیها سببه الضعف والنقصان[۳].

از ابوسعید ابوالخیر است: شیخ را پرسیدند که صوفی‌ی چیست گفت آنچه در سر داری بنهی وآنچه در کف داری بدهی وآنچه برتو آید نجهی[۴].

عین‌القضاة همدانی آورده: زاهد در آن کوشد که نخورد ومرید در آن کوشد که تا چه خورد وصوفی در آن کوشد که با که خورد.

ازمقام تصوف اول زهد باشد واعراض ازجمله موجودات پس صفات حق تعالی صوفی را ازهمه صفا دهد زاهد وصوفی حقیقی شود آنگاه فقر روی نماید **اذا تم-الفقر فهوالله** مگر آن بزرگ ازاینجا گفت که اورا پرسیدند که، صوفی کیست گفت **الصوفی هوالفقیر اذاتم الفقر فهوالله** واین است الفقر فخری پیشه این زاهد و صوفی شود[۵].

۱ - تذکره ص ۱۰۸ ۲ - تذکرة ص ۱۱۳ ۳ - احیاء العلوم ص ۱۰۲ چاپ سنگی تهران ۴ - اسرارالتوحید ص ۲۹۷ ۵ - زبدةالحقایق مشهور بتمهیدات.

۶ - تطور معنوی مفهوم صوفی تا قرن هشتم

صوفی در صدر اسلام و قرن اول هجری - در این قرن عنوان صوفی هنوز بوجود نیامده است واطلاق آن بر افرادی معدود توسعاً واز نظر شباهت رفتار واعمال آن با کسانی است که درقرون بعد صوفی نام گرفته‌اند با این وصف طبیعی است که این گروه را ازعشق ومستی ووجد وحال ووحدت وجود خبری نیست وهیچ تعبیر واصلاح خاصی در زمینه سائل صوفیه وجود ندارد و در حقیقت صوفی و زاهد دراین دوره مصداق یك مفهوم اندبا این تفاوت که آن‌عده از زاهدان که واقع‌بین‌ترند و تفکر و تدبر در آیات قرآن را لازم می‌شمارند و ذکر و قراءت قرآن را در ردیف واجبات می‌دانند وازلحاظ تو کل در حد اعلا قرار دارند شایسته دریافت عنوان صوفی می‌باشند.

درنشأت این طرز تفکر وظهور این گروه مردم بجز سایر موجبات[1] سه عامل را باید درنظرداشت:

عامل اول تقلید از اصحاب صفه رسول اکرم است که نزد پیغمبر و دیگر مؤمنان قربی واحترامی بسیار داشته‌اند و آیاتی درباره آنان نازل شده است[2] بی شك اعمال این مردم وارسته و حقیقت جوی سرمشق خوبی برای طالبان حقیقت و زهاد واقعی بوده است که صوفیان این قرن از آن دسته‌اند.

عامل دوم ثروت بیحساب وبادآورده‌ای بود که درنتیجه کشور گشائیها بدست مسلمانان‌عرب‌افتاده بودواین‌افراد که غالب آنان‌فقیربودند وقتی‌بنوائی رسیدند دست باسراف وتبذیر گشادند وبیم آن بود که حقیقت اسلام را جلوهٔ این تجملات در پرده

---

۱ - رجوع شود به مقدمه ومبحث پشمینه‌پوشی ومسیحیت درکتاب حاضر ۲ - رجوع شود به مبحث نظر و نتیجه حاصله دربارهٔ کلمه صوفی.

قرار دهد وخشم عمر برمعاویه وسرزنش خالدبن ولید بسبب تجمل واسراف آنان و ایراد مسلمین بر خلیفه سوم بسبب داشتن اراضی بسیار و چند خانه و چندین گله معروف و مظهر این نگرانی است در نتیجه عده‌ای بفکر مقابله با این تجملات و دنیا پرستیها افتادند وبجای آن وارستگی و کناره جوئی وتصفیه و تذکیه باطن را شعار ساختند وزاهدان صوفی عمل از این گروه‌اند.

عامل سوم که شاید مهمترین آنها باشد اختلافات شدید مسلمین وخونریزیها و بی عدالتیهائی است که با شورش مردم بر ضد عثمان و مخالفت با حضرت علی بن ابیطالب وجنگهای طلحه و زبیر تحت لوای عایشه و معاویه وخوارج نهروان علیه آنحضرت و شهادت آن بزرگوار آغاز شد وبا قتل حضرت امام حسین و شدت عمل بنی‌امیه باوج خود رسید تاآنجا که مکه محاصره و مدینه مدفن رسول اکرم مورد زحمت وتوهین قرار گرفت وبراثرقیام مختاربن ابوعبیده ثقفی ومصعب‌بن زبیرخونها ریخته شد و عبدالملك بن مروان و حجاج بن یوسف ثقفی و قتیبة بن مسلم باهلی ودیگرعمال ستمگر بنی‌امیه هزاران بیگناه را هلاك كردند وفجايعی از آنان سرزد که هرانسانی را ازحیات سیر وازجهان بیزارمیساخت.

در نتیجهٔ این وقایع نفرت و انزجار از زندگی اجتماعی شدت گرفت و زهد ورزیدن و کناره گیری و بازگشت بزندگی بزرگان صدراسلام چارهٔ کار و وسیله فلاح ونجاح شناخته شد وباین ترتیب تصوف اسلامی پایه گذاری گردید.

از نمونهٔ زهاد این دوره که اعمالشان بصوفیه شبیه است حسن مصری واویس قرنی را میتوان نام برد. و اهمیت دادن بقراءت قران و ذکر وتوکل را از ممیزات تصوف این عهد میتوان ذکر کرد.

صوفی در قرن دوم

طبق اسناد موجود صوفی بمعنی اصطلاحی معروف یعنی شخصی که تابع مراسم و آداب و دارای هیأت خاص باشد در قرن دوم هجری شناخته شده و شهرت یافته است . در نیمه دوم این قرن نام صوفی بمردم منزوی غارنشین یا صحراگرد پشمینه پوش اهل ریاضتی اطلاق میشود که در زهد و ترك دنیا و نعمتهای آن قبل از خود نظیری دربین مسلمانان نداشته و گاه این کاررا بحد افراط می‌رسانیده‌اند فی المثل مالك دینار در بصره که مرکز خرماست چهل سال با آرزوی خوردن رطب مقابله می کند ومحمدبن واسع بنان خشکی که بیابد ودرآب زده بکار برد میسازد وسری سقطی خنك کردن آب را در کوزه ازهوای نفس می‌داند ورابعه عدویه وقتی بیمار میشود حتی دعا کردن برای شفای خودرا خلاف توکل میداند .

صوفی دراین قرن حقیقت دین را مطمح نظرقرارداده است و کمال دقت‌را در حفظ احکام شریعت و رعایت دقایق عبادت بکار می‌بندد ، وارسته و حقیقت جوی و خداپرست است وبخدا وخلق او محبت می‌ورزد .

جاحظ بصری (متوفی۲۲۵) در کتاب البیان والتبیین (ص۲۳۲) ابوهاشم وچند صوفی دیگررا درباب نساك و زهاد نام می‌برد واستاد ابوالقاسم قشیری صوفیان این قرن را ازخواص اهل شریعت ودر درجهٔ صحابهٔ رسول اکرم و تابعین آنها می‌شمارد و چنین می‌نویسد :

اعلموا رحمکم‌الله تعالی ان‌المسلمین بعد رسول‌الله صلی‌الله علیه وسلم لم یتسم افاضلهم فی عصرهم بتسمیة علم سوی صحبة رسول‌الله(ص) اذلافضیلة فوقها فقیل لهم الصحابة ولما ادرکهم اهل العصر الثانی سمی من صحب الصحابة التابعین ورأوا ذلك

اشرف سمة ثم قیل لمن بعدهم اتباع التابعین ثم اختلف الناس وتباینت المراتب فقیل لخواص الناس ممن لهم شدة عنایة بامر الدین الزهاد والعباد ثم ظهرت البدع و حصل التداعی بین الفرق فکل فریق ادعوا ان فیهم زهادا فانفرد خواص اهل السنة المراعون انفاسهم مع الله تعالی الحافظون قلوبهم عن طوارق الغفلة باسم التصوف واشتهر هذا الاسم لهولاء الاکابر قبل المأتین من الهجرة[1].

ابن خلدون هم در مقدمهٔ خود (ص۳۲۸) همین مطلب را تأیید کرده است[2].

راست است که دراین قرن عناصر تصوف تکوین نیافته و مسائل ومطالب آن بالتمام مورد بحث نیست وعشق الهی ووحدت وجود وتجلی وفنا و بقا بصورت جامع و کامل خود وجود ندارد اما طبق قانون اساسی طبیعت که کمال تدریجی الحصول است وتغییر وتحول افکار ونضج وتکامل آن محتاج زمان است باید گفت که زمینه این مطالب نیز در این قرن اندك اندك در کار تهیه شدن است. یکی از این مسائل وحدت وجود است که بعدهامدار افکار ورفتار صوفیه شده واز این سخن محمد واسع دورنمای آن دیده میشود که می گوید: مارایت شیئاً الا و رایت الله فیه[3].

در حالات بشرحافی نوشته‌اند که: «طریق زهد پیش گرفت و از شدت غلبه مشاهدهٔ حق تعالی هر گز کفش در پای نکرد حافی از آن گفتند با او گفتند چرا کفش درپای نکنی گفت آن روز که آشتی کردند پای برهنه بودم باز شرم دارم که کفش درپای کنم و نیز حق تعالی میگوید زمین را بساط شما گردانیدم بر بساط پادشاهان ادب نبود باکفش رفتن. جمعی ازاصحاب خلوت چنان شدند که بکلوخی استنجا نتوانند کرد، آبی از دهن بر زمین نتوانند انداخت که جمله در او نور الله

---

۱ - رساله قشیریه ص ۸ ۲ - رجوع شود ببحث نخستین صوفی در همین کتاب
۳ - تذکره ذکر محمد واسع.

بینند؛ بشر را نیز همین افتاد بل که نور الله چشم رونده گردد بی‌ببصر، جز خدای خود را نه بیند هر که را خدای چشم او شد جز خدای نتواند دید چنانکه خواجهٔ انبیا علیهم السلام درپس جنازهٔ ثعلبه بسر انگشت پای می‌رفت فرمود ترسم که پای برسرملایکه نهم و آن ملایکه چیست نورالله **المؤمن ینظر بنورالله**»[1].

بحث محبت و عشق الهی نیز در این عهد پایه گذاری میشود و رابعه عدویه[2] دراین باب سخنانی دارد که در حقیقت سر فصل مباحث بعدی دراین باب است و از جمله آنهاست:

«الهی ما را از دنیا هر چه قسمت کرده‌ای بدشمنان خود ده و هر چه از آخرت قسمت کرده‌ای بدوستان خود ده که مرا تو بسی.»

وقتی در راه مکه گفت: «الهی دلم بگرفت کجا می‌روم من کلوخی و آن‌خانه سنگی مرا تو هم اینجا می‌بائی».

«گفتند حضرت عزت را دوست میداری؟ گفت دارم گفتند شیطان را دشمن داری؟ گفت نه.

گفتند چرا؟ گفت ازمحبت رحمن پروای عداوت شیطان ندارم که رسول را علیه‌السلام بخواب دیدم که مرا گفت یا رابعه مرا دوست داری؟ گفتم یا رسول‌الله که بود که ترا دوست ندارد ولکن محبت حق مرا چنان فرو گرفته‌است که دوستی ودشمنی غیر را جای نماند.»

«گفتند محبت چیست؟ گفت محبت از ازل در آمده‌است وبرابد گذشته»[3].

---

۱ ـ تذکره ج ۱ ص ۱۰۷ ۲ ـ زنی است از پیشوایان صوفیه وفاتش را ابن‌خلکان ۱۳۵ یا ۱۸۵ نوشته و در النجوم الزاهرة (ج ۱ ص ۵۰۰) ۱۸۰ ضبط شده است. قبرش بنقل یاقوت درمعجم البلدان (ج ٤ ص ٦۰۲) در بصره است. ۳ـ تذکره حالات رابعه

سری سقطی ازمشایخ این عهد گوید[1]: «بنده بجائی برسد درمحبت که اگر تیری یا شمشیری بروی زنی خبر ندارد.»

ازمعروف کرخی از محبت پرسیدند: «گفت[2] محبت نه ازتعلیم خلق است که محبت ازموهبت حق است و از فضل او»

از فناء فی‌الله نیز بوئی دراین قرن بمشام می‌رسد چنانکه رابعه گوید: «و سخن اوست که یا بنی آدم از دیده بحق منزل نیست واز زبانها بدو راه نیست وسمع شاهراه زحمت گویندگان‌است ودست وپای ساکنان حیرت‌اند کار بادل‌افتاد بکوشید تا دل را بیدار دارید که چون دل بیدار شد او را بیار حاجت نیست یعنی دل بیداران است که گم شده است درحق وهر که گم شد یار چه کند **الفناء فی الله** آنجا بود.»

«و گفت عارف آن بود که دلی خواهد از خدای چون خدای دل دهدش در حال دل بخدای باز دهد تا درقبضهٔ او محفوظ بود ودرستر او ازخلق محجوب بود.»

دیگر ازمسائلی که دراین قرن بوسیله صوفیه پایه گذاری میشود این مسأله است که: توجه بباطن و روح احکام شریعت مهمتر از رعایت صورت وظاهر آنهاست که از نمونه‌های این طرز تفکر سخنان ذیل است: فضیل بن عیاض (متوفی ۱۸۷) می گوید: «بسا مردا که بمبرز رود وپاك بیرون آید وبسا مردا که در کعبه رود و پلید بیرون آید[3].»

وهم او به پسر خود که میخواست یکدینار زر بمستحقی بدهد گفت[4]: «یا پسر این ترا از ده حج وده عمره فاضلتر».

وقتی معروف کرخی روزهٔ خود را شکست وازسقائی که فریاد می کرد خدا

۱ – تذکره ج ۱ ص ۲۷۷ ۲– تذکره ج ۱ ص ۲۷۲ ۳ – تذکره ج ۱ ص ۸۳
٤ – تذکره ج ۱ ص ۸٤ .

رحمت کند کسی را که آب بنوشد آب گرفته نوشید گفتند نه که روزه دار بودی گفت آری لکن بدعا رغبت کردم[1].

از ابراهیم ادهم (متوفی ۱۶۲) است[2]: «نقل است که یکی را گفت خواهی که از اولیاء باشی؟ گفت بلی گفت بیك ذره دنیا و آخرت رغبت مکن و روی بخدا آر بکلیت وخویشتن ازما سوی الله فارغ گردان وطعام حلال خور، برتو نه صیام روز است و نه قیام شب.»

از بشر حافی چنین منقول است[3]: «نقلست که یکی با بشر مشورت کرد که دوهزار درم دارم حلال، میخواهم که بحج شوم. گفت تو بتماشا میروی اگر برای رضای خدا میروی برو وام کسی بگزار یا بده به یتیم وبمردی مقل حال که آن راحت که بدل مسلمانی رسد ازصد حج اسلام پسندیده تر. گفت رغبت حج بیشتر می‌بینم گفت ازآنکه این مالها نه از وجه نیکو بدست آورده‌ای تا بنا وجوه خرج نکنی قرار نگیری.»

از صوفیان معروف این قرن جزآنانکه درطی کلام نامشان بمیان آمده است چند تن ذیل را که بعضی از آنان ثلث اول قرن سوم را هم درك کرده‌اند می‌توان نام برد:

سفیان ثوری (متوفی ۱۶۱) داود طائی (متوفی ۱۶۵) شقیق بلخی (متوفی ۱۷۴) ابوسلیمان دارانی (متوفی ۲۱۵).

از ممیزات تصوف این عهد چنانکه گذشت پایه گذاری وحدت وجود[4] وفنا و عشق الهی ومهم شمردن باطن احکام شریعت است.

۱ ـ ذکرمعروف کرخی ۲ ـ تذکره ص ۸۱ ۳ ـ تذکرة ص ۹۴

۴ ـ رجوع شود بشرح اصطلاح انا الحق گفتن در کتاب حاضر و بحث وحدت وجود و فلسفه نو افلاطونی در قرن سوم و چهارم.

صوفی در قرن سوم و چهارم

آغاز پختگی اصول تصوف از حدود قرن سوم شروع میشود و اصطلاحات و تعبیرات مختلف جای خود را باز می کند و از جمع آوری گفتار بزرگان صوفیه و توجه برفتار و کردار آنان اصولی برای تصوف فراهم می آید بحدی که شاید بتوان گفت ارکان تصوف درقرن چهارم ساخته وپرداخته گردیده و در قرون بعد از لحاظ اصول چیزی بر آن افزوده نشده‌است. همچنین مشایخ بزرگی دراین دو قرن ظهور کرده‌اند که اثر تعلیماتشان درتصوف اسلامی شدید وابدی وخدماتشان باسلام و عالم انسانی برجبهۀ روزگار ثبت است.

دراین عصر تصوف ازجنبۀ سیاسی نیز مورد توجه قرار گرفت و ایرانیان که پس‌از کشته‌شدن‌ابومسلم ازقیامهای‌سنبادیان‌وسرخ علمان وخرم دینان واستادسیس و مقنع و رونده وغیر هم نتیجه‌ای نگرفته وببرانداختن نفوذ عرب و برقرار ساختن آداب دیرین خود توفیق نیافته بودند درصدد بر آمدند که بجنبه‌های‌معنوی نهضت شعوبیه بیشتر بپردازند و آراء و عقاید و افکار خود را اندك اندك از راه نفوذ در دلها گسترش دهند و آنچه را که حکام خشن عرب وزهاد ومفتیان ظاهربین وقشری بعنوان مخالفت با دین‌اسلام محکوم کرده بودندبه لباس مبدل وارد دین اسلام کنند واز گرانجانی و تقشف زاهدان ظاهر پرست برهند. حقاً هم بهترین وسیله را یافتند وآن تصوف بود. همان تصوفی که در طی مدتی قریب دویست سال امتحان خود را داده و پیروان آن بعنوان زاهدان بلند پایه و مسلمانان واقعی مورد وثوق و احترام بودند. اما این راه زیاد هم ناپیموده ونکوبیده نبود زیرا سران این قوم با فداکاری تا آن تاریخ توانسته بودند تا حدی باصل برابری فرق و شعوب مختلفه و از جمله عرب وعجم جامهٔ عمل بپوشانند تا آنجا که مسیحی و زردشتی و یهودی و مسلمان

در نظر صوفیه همه پرتو یك ذات بشمار رفتند[1] و دین محبت جای همهٔ ادیان را پر کرد[2] و کسی که تاریخ اسلام را بخوبی مطالعه کرده باشد کاملا بارزش این خدمت بزرگ پی می‌برد چه بعد از دورهٔ خلفای راشدین ، امویان همان غرور جاهلی و مفاخرات ومنافرات‌را زنده کردند واگر بظاهر برقلمرومسلمین افزودند درحقیقت از اعتقاد مسلمانان و قدرت معنوی اسلام بخصوص در میان اقوام غیر عرب کاستند زیرا علت عمدهٔ گرایش غالب امم از جمله ایرانیان باسلام همان مساوات و از بین رفتن اختلاف طبقاتی بود و این مساوات بدست امویان پایمال گردید وجانشین آن بدعتهای بیجا وظاهرسازیها واختلافاتی‌شد که شیفتگان‌حقیقت اسلام را مرددساخت وتنها ظهور صوفیه وجانبازیها وسوختگی وشیفتگی آنان و ترویج وحدت و توجه بخداوند ، اسلام را ازآن وضع نجات داد واختلافات شیعه وسنی وظاهری و باطنی واشعری ومعتزلی وسایردسته‌ها را تا حد زیادی از بین برداشت .

آشنائی صوفیه بافلسفه دراین دوره صوفیه‌چه مستقیماً و چه از راه آثاری که در عهد عباسی از سایر زبانها بخصوص یونانی بسریانی و بعد بعربی ترجمه شده بود با فلسفهٔ غرب آشنائی حاصل کردند وآثار صوفیه قرون بعد پر است از مسائل حکمی واشاراتی که نشانهٔ اطلاع آنان ازفلسفه است . بدیهی است برای درك مسائل فلسفی مقدمات علمی لازم می‌نمود و مقابله با صاحبان علم کلام بهرهٔ وافی از این علم را نیز ایجاب می کرد چنانکه ابو ابراهیم مستملی بخارائی نویسندهٔ شرح تعرف دربارهٔ صوفی آن‌زمان چنین می‌نویسد[2]: «صوفی بحقیقت آن‌باشد که عالمترین

---

۱ ـ شیخ عطار درشرح حال معروف کرخی ازمشایخ صوفیه می‌نویسد : «چون وفات کرد ازغایت خلق وتواضع او بود که همه‌ادیان در وی دعوی کردند جهودان وترسایان ومؤمنان هریك گروه گفتندکه وی از ماست»

۲ ـ ادین بدین الحب انی توجهت   رکائبه ارسلت دینی و ایمانی

۳ ـ شرح تعرف ج ۳ ص ۷۸ .

اهل عصر خویشتن باشد. چون بعلم اشارت مشغول گردد وجملهٔ علوم حاصل نکرده باشد انفاس اوهمه خطا افتد وخطاء این باب عظیم تر است از بهر آنکه معلوم ازاین علم حق است سبحانه ومقصود ازسایرعلوم معلومات است جزحق سبحانه ودرغیرحق خطا افتادن آسان تر از آنکه درحق خطا افتادن ودیگر معنی آن است که هر که علم معاملات و علم حکمت راست نکرده باشد خویشتن نتواند دیدن و کسی که از خویشتن دیدن عاجز باشد حق را کی تواند دیدن.»

وقتی گفته میشود که صوفیه از راه آثار ترجمه شده با فلسفهٔ یونان آشنائی یافتند نباید تصور شود که مراد عقاید فیلسوفان اولیه یونان یعنی فلاسفهٔ طبیعی است زیرا فلسفه‌ای که بدست مسلمین رسیده بیشتر فلسفهٔ افلاطونیان جدید یا نوافلاطونی است، راست است که فلسفهٔ ارسطو در شرق رواجی یافته وخود او معلم اول لقب گرفته است ولی نفوذ اصلی به پلوتن یا فلوطین[1] تعلق دارد که از بزرگان فلاسفهٔ اسکندریه و شارحین حکمت نو افلاطونی است و همان است که شهرستانی صاحب ملل و نحل اورا (الشیخ الیونانی) می‌نامد و بسیاری ازعقاید و آراء او بغلط بنام ارسطو شهرت یافته است و از جمله ترجمه قسمتی از Enneades[2] فلوطین است که درعهد معتصم بوسیله یکی‌ازنصارای لبنان ترجمه شده و «حکمت الهی‌ارسطو» نام گرفته است.

همچنین کتاب «اثولوجیا» ترجمهٔ ابن ناعمهٔ حمصی که در حاشیه کتاب

---

۱ ـ پلوتینوس (فلوطین) شاگردآمونیوس ساکاس مؤسس فلسفهٔ نو افلاطونی (متوفی۲۴۱ میلادی) است که بعد ازمرگ استادش جانشین او گردید و با اطلاع بافکار وآراء شرقیان بتکمیل وتشریح عقیده استاد خود پرداخت وفات فلوطین درسال ۲۷۰ میلادی است.

۲ ـ Enneades عبارت از ۵۴ رساله تألیف فلوطین است که توسط شاگردش پرفیریوس Porphyre (فرفوریوس) در شش مجلد هریک حاوی نه کتاب منتشر شد از این جهت هرمجلد ۹ رساله‌ای را تاسوع و مجموع آنها را تاسوعات نامیده‌اند.

قبسات درتهران بچاپ رسیده و بغلط منسوب بارسطوست یکی از کتب معروف افلاطونیان جدید است که درقرن سوم هجری ترجمهٔ عربی آن منتشر شده است.

مسعودی در کتاب التنبیه والاشراف می‌نویسد که: «فلسفهٔ شایع در زمان ما فلسفهٔ فیثاغورث است» که مقصودش همان فلسفهٔ نو افلاطونی است[۱].

همچنین نفوذ فلسفهٔ فلوطین درلحن الهیات ابن سینا و آثار ابونصر فارابی و یعقوب کندی که هرسه‌نفرازشارحین فلسفهٔ ارسطو می‌باشند آشکار است.

فلسفه نوافلاطونی بوسیله یکی‌ازبزرگان حکمای مصر بنام آمونیوس‌ساکاس پرداخته شده است وشاید بتوان گفت که دراین کار فیلون یهودی[۲] بی‌تأثیرنبوده‌است.

فیلون کسی‌است که بتفسیر وتأویل توراة پرداخته وبرای توفیق آن با فلسفهٔ افلاطون بسیار کوشیده تا آنجا که تمام محتویات توراة را عبارت ازسیرنفس بطرف خدا پنداشته است.

آمونیوس ساکاس پا را بالاتر گذاشته و از التقاط مذاهب مختلف مکتب نوافلاطونی را ایجاد کرده است بطوریکه اساس فلسفهٔ ماوراء طبیعی آن مأخوذ از افلاون وطریقهٔ بحث آن از ارسطو و مبادی عقیدهٔ وحدت وجودی و اصول اخلاقی آن از رواقیون است وشاید بجز فلسفهٔ اپیکور در آراء نو افلاطونیان ازهرمکتبی چاشنی یی بتوان یافت.

---

۱ ـ بحث مربوط بفلسفه نو افلاطونی و وحدت وجود مقتبس از تاریخ تصوف در اسلام ص ۸۱ ببعد است. برای اطلاع بیشتر رجوع شود بکتاب مزبور وکتب تاریخ فلسفه مانند:

1- Plotin et le paganisme religieox par : E krakowski
2- Une philosophie de l'amour et de la beauté par : E. krakowski
3- La philosophie de plotin par : alfred fouillée
4- Histoire de la philosophie . par : alfred fouillée

۲ ـ فیلون تقریباً ۲۰ سال قبل از میلاد دراسکندریه متولد شده وبعد از سال ۵۴ میلادی وفات یافته است.

آمونیوس ساکاس میل بتدین و تصوف شرقیان را با روشن فکری و علاقه بتحلیل منطقی یونانیان درهم آمیخته وازفلسفه ودین ترکیبی ساخته‌است که بموجب آن برای فهم حقایق نه ادراک حسی کافی است و نه استدلال عقلی.

اساس فلسفه نو افلاطونی، وحدت وجود است باین معنی که حقیقت یکی است ومنشاء وجود همان است وجمیع موجودات تراوشی ازمبداء احدیت است وهمهٔ چیزها بهمان مبداء برمیگردد.

هستی مطلق اوست ومابقی نمود است وبعبارت دیگرماورای «وجود مطلق» که خداست مابقی عدم شبیه به هستی است و نیست «هستی نما» است.

برای وصول بخدا باید باشراق و شهود و سیر معنوی متوسل شد حس و عقل برای وصول بخدا کافی نیست.

خدا مبداء خیر وفیض است و جمیع کائنات از آن فیض الهی زائیده شده و کمال هر یک بسته بنزدیکی و دوری از آن فیض الهی است.

طریق سیر و سلوک سه مرحله دارد: مقامات سیروسلوک ـ محبت ـ معرفت.

مقامات سیروسلوک عبارت است از طلب حقیقت ومجاهده برای وصول بآن و این مقامی است کسبی.

محبت حالی است که از مشاهدهٔ زیبائی حقیقت برای طالب پیش می آید.

معرفت کامل وصول بحقیقت تامه است و این مرحلهٔ کمال است زیرا کمال غایت وجود است.

هرموجودی متمایل باین کمال است که عبارت است از رهائی از اسارت عالم کثرت وماده وباز گشت بوطن اصلی یعنی اتصال بمبداء کل.

این سیر با قدم بی قدمی پیش می‌رود باید چشم از دنیا بست و باو گشود و با بیخودی او را درخود یافت .

اینگونه افکار است که مسلمانان با شرع اسلامی وفق داده‌اند وشاید با تأسی به‌فیلون که بتفسیر تورات پرداخت صوفیان مسلمان نیز با استفاده ازمتشابهات قرآن بتأویلات عارفانه پرداخته‌اند وتصوف را ازصورت زهد عملی بشکل یك روش ذوقی احساسی که دارای اساس نظری وتا حدی مدون است درآورده‌اند .

با توجه بمطالبی که از فلسفهٔ نو افلاطونیان مذکور افتاد و توجه بگفتار و کتب اشعار صوفیه آشکار می گردد که صوفی درفلسفهٔ نو افلاطونی منتهای آرزوی خودرا می‌یابد ودرنظرش هرموجودی درحکم آینه‌یی است که خدا درآن جلوه گر شده باشد .

این فلسفه اساس وهستهٔ تصوف‌اسلامی ومحور اشعار وآثارصوفیه چون سنائی وعطار و سهروردی وابن فارض است و مولانا جلال‌الدین محمد مولوی بزرگترین معرف و مفسر آن بشمار می‌رود[1] .

کیفیت نفوذ و تأثیر فلسفه نو افلاطونی در تصوف اسلامی – هر چند بحث تاریخی در این قسمت از دائرهٔ موضوع و حوصله این کتاب خارج است اما برای آنکه علت وراه نفوذ این فلسفه که اساسش وحدت وجود و پایهٔ تصوف اسلامی است معلوم گردد ازمختصر توضیحی چاره نیست .

واضع ومکمل فلسفه نو افلاطونی وچگونگی آن نشان داده شد واکنون در باره سریان آن بشرق اشارتی بعمل می آید .

۱ – برای ملاحظه شواهد بکلیه کتب صوفیه می‌توان رجوع کرد و مثنوی خود جامع همه شواهد است و برای مطالعه اجمالی اشعار مورد استناد رجوع شود بتاریخ تصوف ص ۱۳۰ – ۱۱۱

میدانیم که درقرن پنجم میلادی بوسیله امپراطوری بیزانس که مخالف فلسفه وعلم بود وبامر زنون امپراطور یونانی حوزه‌های علمی و فلسفی و از جمله مدرسهٔ مسیحیان نسطوری[1] شهر «اِدِس» که اعراب آنرا «رُها» می‌نامیدند وبعد «اورفه» نام گرفت ومحل تعلیم فلسفه بود[2] (درسال ٤٨٩ میلادی) بسته شد وشاگردان واستادان آن رو بشهرهای مشرق زمین وازجمله نصیبین وشام وجندی شاپور آوردند وبنشر فلسفه و علوم یونانی پرداختند .

یك قرن بعد یعنی درقرن ششم میلادی نیز حکمای نو افلاطونی اسکندریه مورد زحمت وآزار واقع وبامر ژوستی‌نین[3] ازآنجا رانده شدند . این گروه نیز رو بمشرق آورده بمهاجرین قبلی یعنی نسطوریان ملحق‌شدند وگروهی یهودی وقبطی هم که آشنا بفلسفه ومعارف یونانی بودند باینان پیوستند ودرسراسر مصر وسوریه و بین‌النهرین وقسمتی ازایران پراکنده شدند .

سریانیان رُها فلسفه را از یونانی بزبان خود ترجمه میکردند و سریانیهای حران که از صابئین‌اند آنها را از سریانی بعربی و گاه مستقیماً از یونانی بعربی برمیگرداندند وبنابراین صابئین نیز در کمال تصوف اسلامی و بسط فلسفه در شرق حقی دارند .

دراواخر قرن پنجم میلادی رسالاتی در تفسیر تورات وسایر کتب آسمانی در اِدِس وازآنجا درسایر نقاط انتشاریافت که بغلط به دیونیزیوس شاگرد بولس رسول

---

۱ – از پیروان نسطوریوس اسقف قسطنطنیه که مجامع روحانی او را بدعت گذار شمرده تبعید کردند ودرحدود سنه ٤٤٠ میلادی درمصر وفات یافت ۲ – این محل «مدرسهٔ ایرانیان» نام داشت شاید بعلت حمایت ایرانیان ازآزادی عقاید درآن عهد ویا بعلت مراجعه مسیحیان ایرانی که برای کسب کمال بدانجا می‌شتافتند .

۳ – Justinien

نسبت داده میشد وظاهراً متعلق بیکی ازبزرگان نو افلاطونی مشهور به‌استفن‌سوری بود که نسخه‌ای از آن بسریانی (که احتمال داده‌اند زبان اصلی کتاب است) در «بریتیش میوزیوم» لندن موجود است.

در کتاب استفن که مرکب از پنج فصل است عقیدهٔ وحدت وجود تشریح گردیده و گفته شده است که همهٔ دنیا نسبت بخدا درحکم اشعه است نسبت بآفتاب. همهٔ موجودات صادر ازخداست وبسوی او باز خواهد گشت.

ترجمه لاتینی این کتاب اساس تصوف و عرفان قرون وسطی در مغرب اروپا گردیده است و نسخه‌های سریانی آن با تفاسیری که بر آن نوشته بوده‌اند در شرق رواج یافته است.

در اواسط قرن نهم میلادی این کتاب تحت عنوان: «کشف اسرار الهی» بنام دیونیزیوس معروفیت تامه یافته ودر تصوف اسلامی که اساس آن بر ترك دنیا و بازگشت بسوی حق‌است وبین‌مسلمانان مغرب‌آسیا ومصر نفوذی شدید بهمرسانیده ونخستین شکل منظم تصوف اسلامی ظاهراً ازاینجا پدیدار شده است.

ذوالنون مصری ازمعارف صوفیان کسی است که با این فلسفه آشنائی کامل یافته و اهل علم بوده است[1] اما برای رهائی از حمله معترضین مطالب خود را با اصطلاحات خاص ورموزی عنوان کرده وبا اینهمه ازانکار مخالفان نرسته است جامی که اورا رئیس وسرصوفیان می‌نامد دربارهٔاش چنین می‌نویسد: «وپیش‌ازوی‌مشایخ بودند ولیکن وی پیشین کسی بود که اشارت با عبارت آورد و ازاین طریق سخن گفت وچون جنید پدید آمد در طبقهٔ دیگر این علم را ترتیب نهاد و بسط کرد و

---

۱ - ابن الندیم می نویسد: «ذوالنون المصری و هوابوالفیض ذوالنون بن ابراهیم و کان متصوفاً وله اثر فی‌الصنعة و کتب مصنفة فمن کتبه: کتاب الرکن الاکبر و کتاب الثقة فی‌الصنعة» الفهرست ص ۵۰۴ چاپ مصر.

کتب ساخت و چون شبلی پدید آمد این علم را با سر منبر برد و آشکارا کرد. جنید گفت ما این علم را در سردابها و خانه‌ها می گفتیم پنهان، شبلی آمد و آنرا بر سر منبر برده و برخلق آشکارا کرد.

ذوالنون گفت سه سفر کردم وسه علم آوردم درسفر اول علمی آوردم که خاص پذیرفت وعام پذیرفت ودرسفر دوم علمی آوردم که خاص پذیرفت وعام نپذیرفت ودر سفر سوم علمی آوردم که نه خاص پذیرفت و نه عام **فبقیت شریداً طریداً وحیداً**. اول علم توبه بود که آنرا خاص وعام قبول کنند ودوم علم توکل ومعاملت ومحبت بود که خاص قبول کنند نه عام وسوم علم حقیقت بود که نه بطاقت علم و عقل خلق بود، درنیافتندویرا مهجور کردند وبروی بانکار برخاستند تا آنگاه که ازدنیا برفت در سنه خمس و اربعین ومأتین.[1]»

با اینهمه ذوالنون در بیان افکار خود معتدل و اهل مراعات است اما با یزید بسطامی (متوفی ۲۶۱) تند و بی پرواست و افکار وحدت وجودی را با تهور اظهار می کند تا آنجا که می گوید: **لیس فی جبتی سوی الله** و پیشوای سکریان و سرمستان لقب می گیرد وحسین بن منصور حلاج **انا الحق** می گوید و جان بر سر این کارمی گذارد وجنید بغدادی نیز که بالقاب «سید الطایفه» و «سلطان المحققین» و «لسان القوم» و «اعبدالمشایخ» ملقب است وبا منتهای محافظه کاری واحتیاط از وحدت وجود سخن می گوید تا اینجا که پیشوای اهل «صحو» و هوشیاران نام گرفته است از تکفیر شدن مصون نمانده است، چنانکه شیخ عطار در شرح حال او می نویسد[2]: «او را تصانیف عالی است دراشارات وحقایق ومعانی و اول کسی که علم

---

۱ - نفحات الانس ص ۳۳ چاپ هند

۲ - تذکرة ذکر جنید

اشارت منتشر کرد او بود و با چنین روزگار بارها دشمنان وحاسدان بکفر و زندقه او گواهی دادند.»

نکته دیگری که باید در پایان این بحث افزود تأثیر جمعیت «اخوان الصفا» در نشر فلسفه نوافلاطونیان است. اعضای این جمعیت که درنیمه قرن‌چهارم هجری در بصره تشکیل یافته بود معتقد بودند که برای تهذیب دین از اوهام وضلالت باید فلسفهٔ یونان با شریعت اسلام وفق داده شود یعنی همان کاری که فیلون با آئین موسی کرد و باین منظور بی‌آنکه خود را معرفی کنند ۵۱ رساله بزبان ساده و بمنظور نشر علوم و فلسفه نوشته منتشر کردند که بعقیدهٔ اینجانب در انتشار این رسالات ازفلوطین ورسالات پنجاه وچهار گانهٔ او Enneades سرمشق گرفته‌اند.

دیگر از خصوصیات این عهد آنست که از افراط در زهد کاسته میشود و صوفیان طاعت وعمل را یگانه وسیله وصول بحق نمیدانند وآن را وسیله‌ومقدمه‌ای برای مبتدیان بحساب می‌آورند نه منتهیان.

بایزید بسطامی بادامه ریاضت وزهد عقیده ندارد ومعتقد است که سالك باید از دنیا وآخرت وخود بگذرد تا بحق برسد وابوسعید خراز(متوفی۲۸۶) می گوید: «جوع طعام مرتاضین وتفکر خوراك عرفاست.»

از بایزید بسطامی آورده‌اند که: «یکباریکی درمسجدی دید که نمازمی کرد گفت اگر پنداری که آن نماز سبب رسیدن است بخدای تعالی غلط میکنی که همه پندار است نه مواصلت اگر نماز نکنی کافر باشی و اگر ذره‌ای بچشم اعتماد بوی نگری مشرك باشی[1].»

۱ - ذکر بایزید ص ۱۳۰

هم از بایزید است[۱] : «گفت حق بردل اولیاءِ خود مطلع گشت بعضی از دلها دید که بار معرفت او نتوانست کشید بعبادتش مشغول گردانید»

هم بایزید گوید (تذکره ج۱ص ۱۵۵) : «از نماز جز ایستاد گی تن ندیدم واز روزه جز گرسنگی ندیدم آنچه مراست از فضل اوست نه از فعل من ، پس گفت بجهد و کسب هیچ حاصل نتوان کرد واین حدیث که مراست بیش از هر دو کون است لکن بندهٔ نیك بخت آن بود که می‌رود ناگاه پای او بگنجی فرو رود و توانگر گردد .»

ذوالنون مصری بکسی که چهل چهله داشته و چهل موقف ایستاده و چهل سال شب نخفته و هیچ از عالم غیب بر او مکشوف نشده است و از وی چاره جوئی می کند چنین میگوید[۲]: «ذوالنون گفت برو وامشب سیر بخور و نماز خفتن مکن وهمه شب بخسب تا باشد که دوست اگر بلطف ننماید بعتاب بنماید .»

چند سطر بعد در تأویل این دستور شیخ عطار چنین می‌نویسد : «چیزها رود در طریقت که با ظاهر شرع راست نیاید چنانکه بکشتن خلیل را امر کرد و نخواست ، چنانکه غلام کشتن خضر که امر نبود و خواست و هر که بدین مقام نارسیده قدم آنجا نهد زندیق واباحتی و کشتنی بودمگر هرچه کند بفرمان شرع کند[۳] .»

از ابوبکرشبلی (متوفی ۳۳٤) است : «نفسی که بنده درموافقت مولی برآرد فاضلتر وبهتر ازعبادات جملهٔ عباد از روزگار آدم تا بقیامت[٤] .»

وقتی او را دیدند : «پاره‌ای آتش بر کف نهاده میدوید گفتند تا کجا ؟ گفت میدوم تاآتش در کعبه زنم تا خلق با خدای کعبه پردازند .»

۱ - تذکره ص ۱۳۷ ۲ - تذکرهٔ ذکر ذوالنون ص ۱۰٤ ۳ - تذکره ص ۱۰۵

٤ - تذکره ج ۲ ص ۱٤۲

وقتی دیگر : «چوبی در دست داشت هر دو سر آتش درگرفته گفتند چه خواهی کرد ؟ گفت می‌روم تا بیك سر این دوزخ را بسوزم و بیك سر بهشت را تا خلق را پروای خدا پدید آید.»

شیخ ابوعلی دقاق (متوفی ٤٠٥) گوید[1]: «این حدیث نه بعلت است و نه از جهل ولیکن ازطینت است کمال **قال‌الله یحبهم و یحبونه** گفت ایشان را دوست داریم وایشان ما را دوست دارند ودرمیان ذکر طاعت و عبادت نکرد ومحبت مجرد یاد کرد از علت.»

ازشیخ ابوالحسن حصری چنین آورده‌اند : «مگرروزی خلیفه برنشسته بود در صحرا وحصری باصحاب شدند کسی خلیفه را گفت آن مرد که دست می‌زند و پای میکوبد اینست. خلیفه عنان باز کشید. حصری را گفت چه مذهب داری؟ گفت مذهب بوحنیفه داشتم بمذهب شافعی بازآمدم واکنون خود بچیزی مشغولم که از هیچ مذهبم خبری نیست. گفت آن چیست ؟ گفت صوفی. گفت صوفی چه باشد ؟ گفت آنکه از دو جهان بدون او بهیچ چیز نیارامد ونیاساید[2].»

این سخنان را شیخ عطار در تذکرة‌الاولیاء از جنید بغدادی آورده است : «یك روز اصحاب را گفت اگر دانمی که نمازی بیرون فریضه دو رکعت فاضلتر از نشستن با شما بودی هرگز با شما ننشستمی.

نقل است که جنید پیوسته روزه داشتی چون یاران درآمدندی با ایشان روزه گشادی و گفتی فضل مساعدت با برادران کم از فضل روزه نبود.

هرگاه که برادران و یاران حاضر شوند نافله بیفتد ـ طاعت علت نیست بر

۱ ـ ذکر ابوعلی دقاق ص ١٥٤ ۲ ـ تذکره ج ۲ ص ۲۲۷.

آنچه در ازل رفته است ولیکن بشارت میدهد بر آنکه در ازل کار که رفته است در حق طاعت کننده نیکو رفته است.»

ابوعلی سینا نیز با آنکه از صوفیه نیست شرحی در اشارات در فرق بین عابد و زاهد وعارف آورده که قابل توجه ومؤید گرایش او در آخر عمر بمردان راه حق است وترجمه شده آن چنین است: «معرض ازمتاع دنیا وخوشیهای آن او را زاهد خوانند و آن کس که مواظب باشد بر اقامت نقل عبادات از روزه و نماز ورا عابد خوانند و آن کس که فکرخودرا صرف کرده باشد بقدس جبروت و همیشه متوقع شروق نور حق اندرسرخود بود ورا عارف خوانند واین احوال که برشمردیم بود که بعضی با دگری متر کب شود...

زاهدی بنزدیك آن کس که عارف نیست معاملتی‌است و گوئیا که وی بمتاع دنیا متاع آخرت میخرد وبنزدیك عارف تنزه و پاکیزگی است ازهرچه سر وی را مشغول کند ازحق وتکبراست برهمه چیزها که جز حق‌است. وعبادت نیز بنزدیك آن کس که عارف نیست هم معاملتی است و گوئیا که عملی اندر دنیا میکند از برای مزدی که بآخرت بوی دهند وآن ثواب‌است. وبنزدیك عارف عبادت ریاضتی است همتهای ویرا وقوتهای نفس ویرا چون متوهمه ومتخیله تا اندر وی عادت شود باز گردیدن ازجانب غرور بجناب حق تا بحدی رسد که این قوتها مساعد و مسالم سر باطن شوند یعنی آن هنگام که نفس استجلاءِ معقولات حق‌میکند ازجهت‌مبادی و با وی منازعت نکنند تا نفس بعقل فعال پیوند می گیرد وچیزها اندر می‌یابد ونور وی بدو می‌تابد و این حالت ویرا ملکه‌ای شود مستقر تا هر وقت که خواهد ورا

اطلاع برنور حق تواند بود و همم وقوی ویرا زحمت نکنند بلکه ویرا یاری دهند تا بهمگی خود منخرط باشد اندر سلک قدس[۱].»

دیگر از کارهائی که بدست صوفیه این روزگاران صورت گرفته توجه بجنبه زیبائی وزیبائی پسندی Sthétique و امور ذوقی و موسیقی است یعنی نشانه و نتیجه تمدن کهنی که ایرانیان بعلل تاریخی از آن برخوردار بودند. صوفیان این امور را که فقهای اسلام روی خوشی بآنها نشان نداده بودند اندك اندك وارد جامعه کردند.

رنگ آمیزی ونقاشی وکارهای ظریف یدی از راه دوخت مرقعات وسجاده‌ها و فوطه‌ها و تزیین خانقاهها و امثال آن و سیاحت و سفر بدستور پیر بجای تزهد و گوشه نشینی وموسیقی ورقص بدست صوفیه جزء عبادات واز وسائل کمال محسوب گردید[۲].

بطوریکه اشاره شد در قرن چهارم اصول وآداب ورسوم و اصطلاحات ثابتی برای تصوف فراهم آمد که در قرون بعد بشرح وتکمیل آنها پرداختند و از جمله آنها طبقه بندی مقامات وحالات است.

مقصود از مقام مرحلهٔ مهمی است که سالك راه حق در طی طریق خود باید از آن بگذرد تا بمقام بالاتر برسد و وقتی ازهمهٔ مقامات و حالات گذشت بحقیقت متصل می گردد یعنی در ذات حق فانی میشود و چون حق منبع وجود و همیشه پایدار است با فنا در او ببقای ابدی می‌رسد ومعنی فناء فی‌الله و بقاء بالله این است.

بنابراین طی مقامات ازمقولهٔ معاملات و وابسته بسلوك ورفتار صوفی است ومنحصر

۱ - نقل از ترجمهٔ اشارات چاپ وزارت فرهنگ سال ۱۳۱۶ ص ۱۷۴-۱۷۳ برای اطلاع بیشتر از نظر صوفیه نسبت بظواهر دین اسلام رجوع شود بتذکرةالاولیاء خاصه صفحات ۵۷-۷۶-۱۳۱-۱۳۶-۱۳۸-۱۴۰-۱۵۰-۱۶۹-۲۴۵-۲۴۷ و حالات و سخنان ابوسعید چاپ ژوکوفسکی ص ۵۰ و سایر کتب صوفیه خاصه مثنوی

۲ - رجوع شود بمبحث سماع و خرقه در همین کتاب.

بچند مقامی که برشمرده‌اند نیست و بین آنها مراحل مختلفه دیگر وجود دارد که بمیزان قدرت واستعداد سالك دور ونزدیك یا آسان ودشوار است.

ابونصر سراج (متوفی ۳۷۸) در معنی و تعریف مقامات می‌نویسد[۱]: «فان قیل ما معنی المقامات یقال معناه مقام العبد بین یدی الله عزوجل فیما یقام فیه من العبادات والمجاهدات والریاضات والانقطاع الی الله عزوجل.»

صاحب اللمع هفت مقام ذکر می کند که رسیدن بهر مقام مستلزم طی مقام ماقبل است و آنها عبارتند از: توبه ـ ورع ـ زهد ـ فقر ـ صبر ـ توکل ـ رضا.

ازاین مقامات هفتگانه شش مقام درطی کتاب حاضر شرح شده است ودر اینجا تنها بمقام **ورع** اشارتی میشود:

ورع درمقامات سالك مطابق تقسیمی که ابونصر سراج کرده[۲] مقام دوم است وبعد از توبه قرار دارد و مراد از آن پرهیز است از هر چه شائبه خطا وانحراف از راه صواب وبازماندن دل از توجه بخدای در آن باشد.

بشر حافی گوید: «ورع آن بود که از شبهات پاك بیرون آئی ومحاسبهٔ نفس درهر طرفة‌العینی پیش گیری[۳].»

و هم از اوست: «سخت ترین کارها سه است: بوقت دست تنگی سخاوت و ورع درخلوت وسخن گفتن پیش کسی که از او بترسی.»

سهل بن عبدالله تستری میگوید[۴]: «ایمان مرد کامل نشود تا وقتی که عمل او بورع نبود و ورع او باخلاص نبود و اخلاص او بمشاهده. و اخلاص تبرا کردن بود ازهرچه دون خدای بود.»

۱ ـ اللمع ص ۴۱ ۲ ـ تقسیم و طبقه‌بندی مقامات وحالات از نظر پیشوایان صوفیه یکسان نیست وآنچه دراینجا ذکرشود یکی از تقسیم بندیهاست ۳ ـ تذکره ج ۱ ص ۱۱۲ ۴ ـ تذکره ذکر سهل بن عبدالله.

ابونصرسراج گوید[1]: اهل ورع بر سه طبقه‌اند: اول آن است که شخص از آنچه بر او مشتبه است بپرهیزد و آن درچیزهائی‌است که درمیان حرام بیّن وحلال بیّن واقع است یعنی نه اسم حلال مطلق بر آن صادق می آید و نه اسم حرام مطلق بلکه بین آن دو است وشخص متورع همین که شك وشبهه‌ئی در چیزی پیدا کرد آنرا ترك می کند.

دوم ورع اهل دل است یعنی ورع شخصی که چون قلبش از بجاآوردن‌امری خودداری کندآن امررا ترك کند و از پیغمبر روایت شده است که: **الاثم ما حاك فی صدرك.**

سوم ورع عارف واصل است که چنانکه ابوسلیمان دارانی گفته هرچه قلب را از توجه بخدا باز دارد مشئوم است.»

اما **حال** تأثر باطنی وامری ذهنی وازمقولهٔ احساسات وانفعالات روحانی است که بردل سالك نازل و وارد میشود بدون‌آنکه درجذب یا دفع آن سالك‌را اختیاری باشد وبنابراین حال فضل وموهبتی است ربانی.

صاحب اللمع حالات را ده می‌داند باین شرح: مراقبة ـ قرب ـ محبت ـ خوف ـ رجاء ـ شوق ـ انس ـ اطمینان ـ مشاهده ـ یقین[2].

موضوع دیگر که در این روزگاران قوت و اعتبار یافت مقام پیر و مرشد و لزوم اطاعت محض از او بود و بواسطه اختلاف ذوق و سلیقه‌یی که پیران داشتند

---

۱ ـ اللمع ص٤٥-٤٤ و ترجمه‌فارسی ازتاریخ تصوف ص ۲۷۲-۲۷۱ ۲ ـ این تقسیم نیز طبق نظر ابونصرسراج از بزرگان مشایخ قرن چهارم است ودیگران را در تعداد احوال و مقام بودن یا حال بودن آنها عقیده جز این است. برای شرح حالات رجوع شود به تاریخ تصوف ص ٤۰۹-۳۱۹ واللمع ص ۷۰-٥٤ کشف ص ۲۲٤ عوارف درحاشیه جلد چهارم احیاء پنج جلدی ص ٤٤۹-۳۸۳.

فرق مختلفی تشکیل شد و تا اواسط قرن پنجم خصوصیات ممیزهٔ فرق تعیین گردید و پیروان هردسته مشخص شدند ودرقرون بعد (چنانکه خواهد آمد) این امربحدی گسترش یافت و درراه افراط افتاد که عده فرق بدویست نزدیک شد [۱] . اماهجویری که خود در ٤٦٥ وفات یافته ۱۲ فرقه از آنان را نام میبرد و چنین مـی نویسد [۲] :

« ایشان دوازده گروه‌اند دو از ایشان مردودند و ده مقبول ؛ و هرصنفی را از ایشان معاملتی خوب و طریقی ستوده است اندر مجاهدات و ادبی لطیف اندر مشاهدات ، و هرچند که‌اندرمعاملات ومجاهدات ومشاهدات ورياضات مختلفند اندراصول وفروع شرع وتوحید موافق و متفقند وابویزید گفت : **اختلاف العلماء رحمة الافی تجرید التوحید** وموافق این خبری مشهور است و حقیقت تصوف میان اخبار مشایخ است ازروی حقیقت ومقسوم ازروی مجاز و رسوم پس من برسبیل اختصار و ایجاز سخن اندربیان آن مقسوم گردانم واندر اصل مذهب هریك را بساطی بگسترانم تا طالب را علم آن حاصل شود وعلما را سلاح بود ومریدان را صلاح ومحبان را فلاح وعقلا را نجاح وخداوندان مروت را تنبیه ومرا ثواب دو جهانی » .

اینك فهرست وارفرق ۱۲ گانه را برمی‌شمارد :

۱ـ محاسبیه که پیروان ابو عبدالله حارث بن اسد محاسبی [۳] (متوفی ۲٤۳) میباشند . محاسبیه رضارا برخلاف صوفیان‌عراق و گروهی دیگراز«احوال»میدانند نه از مقامات .

۲ـ قصاریه یعنی پیروان ابوصالح حمدون بن احمد بن عمارة قصار (متوفی

۱- رجوع شود بطرائق‌الحقائق نایب الصدر و مقاله ماسینیون در دائرةالمعارف اسلامی

۲- کشف ص ۳٤۱-۲۱۸ ۳ ـ حارث محاسبی اهـل بصره و ساکن بغداد و از معاصرین احمدبن حنبل و از قدمای نویسندگان صوفیه است . یکی ازکتب او کتاب « الرعایة لحقوق‌الله » است که باهتمام مارگارت اسمیت متن عربی‌آن در سال ۱۹٤۰ در لندن جزء نشریات اوقاف گیب چاپ شده‌است و ماسینیون درباره آثار او در دائرةالمعارف اسلامی مقاله دارد .

۲۷۱) که پیشوای ملامتیه است که چون عقاید ملامتیان قبلا شرح داده شده است توضیح دیگری ضروری بنظر نمیرسد[۱] .

۳ـ طیفوریه که پیروان بایزید طیفوربن عیسی بسطامی (متوفی۲۶۱) هستند ومذهب آنان سکراست یعنی وصول بحق را با قـدم سرمستی و عالم بیخبری میسر میدانند ازخصوصیات آنان خلوت وعزلت است همچنین کثرت شطحیات وغالب شور وسوختگی آثار شعرای صوفی از این سرچشمه سیراب شده است .

۴ـ جنیدیه پیروان ابوالقاسم جنیدبن محمد (متوفی ۲۹۷ یا ۲۹۸ یا ۲۹۹) پیشوای اهل صحوند که این روش را برای جمع بین شریعت و طریقت مناسب تر دانسته اند .

۵ ـ نوریه پیروان ابوالحسین احمد بن محمدالنوری (متوفی۲۹۵) میباشند . نوری مخالف عزلت و گوشه نشینی است و معـاشرت و صحبت را توصیه می کند . مذهب نوری ایثار است باستناد آیه کریمهٔ : « **ویؤثرون علی انفسهم ولوکان بهم خصاصة**[۲] » یعنی ایثار کنند اگرچه بآن نیازمند باشند .

هجویری درمیان مذهب نوریه می نویسد[۳] : « وحقیقت ایثار آن بود که اندر صحبت ، حق صاحب خود ، نگاهدارد ونصیب خود اندر نصیب وی فرو گذارد و رنج برخود نهد ازبرای راحت صاحب خود .... واندرحکایت مشهوراست که چون غلام‌ـ الخلیل بااین طایفه عداوت خودظاهر کرد وبا هریك دیگر گونه خصومتی پیش گرفت نوری و رقام و بوحمزه را بگرفتـند و بدارالخلافه بردند و غلام الخلیل گفت این قومی اند که از زنادقه اند اگر امیرالمؤمنین بکشتن ایشان فرمان دهد اصل زنادقه

---

۱ ـ رجوع شود ببحثی که دربارهٔ ملامتیه ضمن مبحث پیربعمل آمده و همچنین بکلمهٔ قلندر .

۲ـ سورهٔ ۶۰ (ممتحنه) آیه نهم و تمـام آیه چنین است : والذین تبوؤالدار و الایمان من قبلهم یحبون من هاجرالیهم و لایجدون فی صدورهم حاجة مما اوتوا و یؤثرون علی انفسهم و لوکان بهم خصاصة ومن یوق شح نفسه فاولئك هم‌المفلحون .

۳ ـ کشف ص ۲۳۷

متلاشی شود که سر همه این گروهند واگراین خیر بردست وی برآید من او را ضامنم بمزدی بزرگ، خلیفه در وقت بفرمود که گردنهاء ایشان بزنند سیاف بیامد و آن هرسه را دست بر بست چون قصد قتل رقام کرد نوری برخاست و بجایگاه رقام بر دستگاه سیاف بنشست بطربی و طوعی تمام، مردمان عجب داشتند سیاف گفت ای جوانمرد این شمشیر چنان چیزی مرغوب نیست که بدین رغبت پیش این آیند که تو آمدی وهنوز نوبت بتو نرسیده است گفت آری طریقت من مبنی برایثار است و عزیزترین چیزها زندگانی است میخواهم تاابن نفسی چند اندر کار این برادران کنم که یك نفس دنیا برمن دوست تراز هزارسال آخرت است از آنچه این سرای خدمت است وآن سرای قربت است وقربت بخدمت یابند. این سخن صاحب برید بر گرفت وبخلیفه رفت و گفت، خلیفه ازرقت طبع و دقت سخن وی اندر چنان حال متعجب شد و کس فرستاد که اندر امرایشان توقف کنید» وآنها را نزد قاضی فرستاد قاضی پس ازمکالمه بخلیفه نوشت کهاگراینها ازملحدانند پس برروی زمین موحدی‌نیست.

درست است که ایثارمذهب نوریان است اما بزرگان صوفیه همه این خوی را داشته‌اند و بلند نظرونیکی رساننده بوده ودر مقام ایثار هم بین صوفی و غیرصوفی و دوست و دشمن فرقی نمی نهاده اند تا آنجا که از رویم بن احمد (متوفی ۳۰۳) آورده اند: «یکی بنزدیك رویم آمد که مرا وصیتی کن کفت **یا بنی لیس هذا الامر غیر بذل الروح ان قدرت علی ذلك والا فلاتشتغل بترهات الصوفیه** این امر بجز بذل جان نیست اگرتوانی والابترهات صوفیان مشغول مشو وهرچه جزاین است همه ترهات است[۱]»

۶ - سهلیه پیروان سهل بن عبدالله تستری (متوفی ۲۸۳) می‌باشند و طریقه سهل برای وصول سالك بمقصود، مجاهدت وخلاف نفس کردن وریاضت است.

---

۱ - کشف ص ۲۴۲

۷ ـ حکیمیه پیروان ابوعبدالله محمدبن علی حکیم ترمذی ازصوفیان بزرگ قرن سوم اند باو کتبی ازقبیل ختم الولایة والنهج ونوادرالاصول نسبت داده‌اند. حکیم ترمذی ولایت را حقیقت طریقت میداند وولی را از طرف خداوند مأمور ارشاد خلق می‌شمارد وقدرت بسیار برای او قائل است.

چنانکه می گفته: «خداوند تعالی را اولیاست که ایشانرا از خلق برگزیده است وهمتشان از متعلقات بریده واز دعاوی نفس و هواشان واخریده و هر کسی را بردرجتی قیام داده و دری از معانی برایشان گشاده[1]»

۸ ـ خرازیه پیروان ابوسعید خراز (متوفی ۲۸۶) میباشند که عمدهٔ سخن او در موضوع فنا وبقاست[2].

۹ ـ خفیفیه پیرو ابوعبدالله محمد بن خفیف (متوفی ۳۳۱) میباشند که اساس مذهب و بحث او در غیبت وحضور است[3].

۱۰ ـ سیاریه پیروان ابوالعباس سیاری (متوفی ۳۴۲) میباشند که نامش قاسم بن قاسم المهدیست ومذهبش جمع وتفرقه میباشد[4].

اما دوفرقهٔ مطرود که هجویری از آنان بزشتی یادمیکند **حلمانیه وفارسیه** اند حلمانیه پیروان ابوحلمان دمشقی میباشند که او بحلول واباحه متهم است.

فارسیه مریدان فارس دینوری هستند که پس از کشته شدن حسین بن منصور حلاج شاگردانش گرد فارس جمع شده‌اند و او نیز متهم است که بحلول اعتقاد داشته است.

☆☆☆

در این زمان مسأله اسناد شاید بتقلید از اصحاب حدیث که سلسله راویان را ذکر کرده وحدیث را به پیغمبر اکرم میرسانیده‌اند اهمیت می‌یابد و هر سلسله‌ای

۱ ـ کشف ص ۲۶۵ ۲ ـ رجوع شود بمبحث فنا و بقا درکتاب حاضر

۳ ـ رجوع شود بغیبت وحضور درهمین کتاب ۴ ـ رجوع شود بمبحث جمع و تفرقه

رشته تعلیم وسند خرقه‌پیشوایان خود را ذکرمیکرده وآنرا بیکی ازبزرگان‌دین ، وصوفیه ایران غالباً بحضرت علی‌بن ابی‌طالب منتهی میساخته‌اند[۱]

تردیدی نیست که‌با توسعهٔ دامنهٔ تصوف افراد ناباب هم درسلك پیروان‌طریقت راه یافته‌اند وبرعدهٔ صوفی نمایان افزوده شده است بطوریکه ابونصر عبدالله بن علی سراج طوسی (متوفی ۳۷۸) مینویسد[۲] « وینبغی للعاقل فی‌عصرنا هذا ان یعرف شیئاً من‌اصول هذه‌العصابه وقصودهم وطریقة اهل الصحة والفضل منهم حتی یمیز بینهم و بین‌المتشبهین بهم والمتلبسین بلبسهم‌والمتسمین باسمهم‌حتی‌لایغلط ولایأثم لان هذه‌العصابة اعنی‌الصوفیة هم امناءِ الله جل وعزفی ارضه وخزنة اسراره وعلمه وصفوته من خلقه فهم عباده المخلصون واولیاءه المتقون واحباؤه الصادقون الصالحون...

واعلم ان‌فی‌زماننا‌هذا کثر الخایضون‌فی‌علوم‌هذه‌الطایفة‌وقد کثر ایضاً‌المتشبهون باهل‌التصوف والمشیرون‌الیها والمجیبون عنها وعن‌مسائلها ، ولیس بمستحسن منهم ذلك » .

وحجة الاسلام غزالی چنین می نویسد : « الصنف‌الثالثه المتصوفة واغلب الغرور علیهم والمغترون‌منهم فرق کثیرة وفرقة منهم وهم‌متصوفه اهل‌الزمان الامن عصمه‌الله یتکالبون علی‌الحرام والشبهات واموال‌السلاطین ویتنافسون فی‌الرغیف والفلس والحبة ویتحاسدون علی‌النقیر والقطمیر‌ویمزق بعضهم اعراض بعض مهماخالفه فی شیئی من غرضه وهؤلاءِ غرورهم ظاهر »

با اینهمه باید گفت که قرن سوم وچهارم عهدقوام تصوف وپختگی‌واستواری اصول ومبانی آن میباشد وتصوفی که درقرون قبل عبارت بوداز‌پرستش خدای بطرز عابدانه در این زمان معنی دیگر بخود گرفت وعبارت شد از پرستش خدای بطرز

۱ - رجوع شود بمبحث خرقه و پیر ۲ - اللمع ص۳-۲

عاشقانه ، هرچند افرادی در هردوعهد وجود داشته‌اند که عمل آنان غیر از شیوهٔ رایج زمان خود بوده است .

صوفیان مشهور قرن سوم وچهارم جز آنانکه نامشان ضمن شرح مربوط باین دو قرن ذکرشده عبارتند از : ابوتراب نخشبی (متوفی ۲۴۵) وابوحفض حداد(متوفی ۲۶۴) وابواسحق نیشابوری (متوفی ۲۶۵) وشاه‌بن شجاع کرمانی (متوفی بین ۲۷۰و ۳۰۰) وعلی‌بن سهل اصفهانی (متوفی ۲۸۰) وابراهیم خواص (متوفی ۲۹۱) وعمروبن عثمان مکی (متوفی ۲۹۶) و ابوعثمان حیری (متوفی ۲۹۸) و ابو عبدالله مغربی (متوفی ۲۹۹) وممشاد دینوری (متوفی ۲۹۹) ویوسف‌بن‌حسین رازی (متوفی ۳۰۳ یا ۳۰۴) وشیخ ابوعبدالرحمن سلمی نیشابوری (متوفی ۴۱۲)

ازمختصات تصوف این عصر استقرار اصطلاحات صوفیانه و قوام و رواج اصل وحدت وجود وفرود آمدن مقام زهد وطاعت ومخالفت فقها با صوفیه وتشکیل فرق مختلف از صوفیان و اهمیت یافتن پیر ومسأله اسناد است .

صوفی قرن پنجم

با تحقیقی که دربارهٔ وضع تصوف در قرن سوم وچهارم بعمل آمد و مقدماتی که ذکر شد دورنمای قرن پنجم معین و تقریباً روشن است . در این قرن طومار حکومت عادلانه وملی سامانیان بدست ترکان درهم پیچیده شده واز کنار رودجیحون تا ساحل دجله وفرات تحت تسلط بقایای غزنویان وترکان سلجوقی درآمده است و با ازبین رفتن امیران دانش‌پرورایران وخلفای کم تعصب بغداد، حریت ضمیرومطالعه در حقیقت اشیاء جای خود را بتقلید وتعصب داده است تاآنجا که در مدارس نظامیه تعلیم فلسفه بشیوهٔ قرون قبل منع میشود وجز شافعیان پیروان سایر مذاهب را در آنها نمی پذیرند و حنفیان نیز در مدارس خود مقابلهٔ بمثل می کنند . اشعریان

قشری که مخالف قضاوت عقل و منطق‌اند قوت میگیرند و بالنتیجه علم از محور حقیقی خود که بحث در حقایق و درك واقعیات بدون تماس با دین و مذهب است منحرف میشود و علم و حکمت وسیله‌ای برای پیش بردن عقاید مذهبی فرق مختلفه میگردد بی آنکه خود آن مورد توجه باشد. مدارس بسیاری که در این قرن از طرف اصحاب مذاهب مختلف تأسیس یافته است هم بدین منظور است و قصد اصلی بانیان و کارگردانان آن تربیت مبلغینی است که بافنون مناظره و جدل نظر فرقه خود را پیش ببرند و بهر ترتیب شده مدعی را مغلوب و خاموش سازند.

شاید بتوان گفت که اوضاع قرن پنجم هجری بوضع قرن پنجم قبل از میلاد یونان از این جهت بخصوص بی شباهت نیست که در آنجا و آن روزگاران نیز «سوفیست»ها چنین میکردند و بشاگردان خود راه مغلوب کردن حریف را در بحثهای مجامع عمومی می آموختند و بحثهای سقراط با این گروه معروف و مشهور وخواندنی است[۱]

بدیهی است اختلاف عقاید وقتی با تعصب همراه و از تسلیم بمنطق دور باشد نتایج شومی ببار می آورد و وقتی هدف عوام فریبی و افحام مدعی شد حقیقت بی‌یاور می‌ماند و چه‌بسا که نفس علم و حقیقت مورد حمله و مزاحمت قرار میگیرد چنانکه چون غزالی مردی «تهافت الفلاسفه» می‌نویسد و فلاسفه را تکفیر میکند و برروی حکمت ماوراء الطبقه قلم نسخ و بطلان می کشد. عمیدالملك کندری حنفیها را حمایت میکند. خواجه نظام‌الملك شافعیان را زیرپر میکرد. عمر خیام مورد طعن وقدح واقع میشود وناچار از سفر و کتمان اسرار خویش میگردد[۲] شیعه و سنی و

۱ــ رجوع شود برساله فن سخنوری «ترجمه دکتر کاویانی دکتر لطفی» از رسائل افلاطون که موضوع آن بحث سقراط باگرگیاس معلم و پیشوای سوفیستهاست و از هرجهت قابل مطالعه است.

۲ــ رجوع شود بتاریخ الحکمای قفطی ص ۱۶۳ــ۱۶۲ چاپ مصر.

اشعری ومعتزلی واسماعیلی ازسوئی وحنفی وشافعی ازطرفی وفقیه وصوفی ازجانبی وفیلسوف وصوفی از جهتی بجان هم می‌افتند واندك اندك کار از مناظره ومجادله به زد وخورد وقتل وغارت وسوختن میرسد چنانکه در سال ٤٠٧ گروهی از شیعه در قیروان وشهرهای مجاور آن بقتل رسیدند واموالشان بغارت رفت ودر سال ٤٠٨ در واسط همین بلا برسرشیعه آمد ودر بغداد نیز معتزله وشیعه تحت فشار قرار گرفتند در طی سالهای ٤٤٣ تا ٤٤٥ نیز برسر اینکه شیعیان بعد از نام محمد و علی عبارت «خیرالبشر» را برسردر مساجد نوشته بودند ودر اذان عبارت «حی‌علی خیرالعمل» را بکار میبردند نزاع و قتال شدیدی بین اهل سنت وجماعت وشیعه رخ داد که‌منجر بحوادث شرم آور بسیار و از جمله ویرانی قبور کاظمین وسوختن محله شیعه نشین کرخ در بغداد شد.[1]

واضح است که صوفیان نیز از تأثیر اوضاع زمان بر کنار نماندند ولی این تأثیر وتأثر درهمه یکسان نبود. برخی چون شیخ ابوالحسن خرقانی (متوفی ٤٢٥ و ابو سعید ابی‌الخیر (متوفی ٤٤٠) واحمد غزالی‌متوفی ٥٢٠) وعین‌القضاة همدانی (مقتول در٥٢٥)اقیانوسهائی بودند که هیچ سیلی‌هر اندازه هم که خروشان وعظیم وبنیان کن بود نمیتوانست آنانرا دگرگون سازد. اینان از کائنات کناره جسته وبحق پیوسته ودر وجد وسماع وحال وجذبات صوفیانه مستغرق بودند وشطحیات خرقانی‌وسخنان پرشورو روح نوازبوسعید وعبارات لطیف وبا حال غزالی وعین‌القضاة دلائل‌صدق این مدعایند.

گروه دیگری از صوفیه این قرن معتدل و میانه روند مانند استاد ابوالقاسم قشیری متوفی (٤٦٥) صاحب رساله قشیریه و ابوالحسن علی بن عثمان هجویری

---

۱ ــ رجوع شود به الکامل‌ابن اثیرحوادث‌سالهای ٤٠٧ ـ ٤٠٨ ـ ٤٤٣ ـ ٤٤٤-٤٤٥

غزنوی صاحب کشف المحجوب وسنائی غزنوی مؤلف حدیقه‌الحقیقة وسیرالعباد.

اما پاره‌ای از صوفیان این قرن نیز بیش از دیگران تحت تأثیر اوضاع زمان قرار دارند که از آنجمله حجة الاسلام محمد غزالی (متوفی ۵۰۵) صاحب احیاء علوم‌الدین و کیمیای سعادت است غزالی مرد محکم وباثباتی است اما نوشته هایش مدرسه‌ای و فقیهانه است نه لطیف وصوفیانه، شاید از آنجهة که خود فقیهی بزرگ و مدرس مدرسه نظامیه بوده است. دیگر حافظ ابو نعیم اصفهانی صاحب کتاب حلیة‌الاولیا (متوفی ۴۳۰) که ابوبکروعمر وعثمان وابوموسی اشعری وحتی طلحه و زبیروسعد وقاص وابوعبیدهٔ جراح را هم‌ازصوفیه شمرده و کتابش شبیه کتب‌احادیث حنبلی‌هاست[۱] و دیگرخواجه عبدالله انصاری صاحب طبقات الصوفیه[۲] ومنازل‌السائرین (متوفی ۴۸۱) است که باوجود کلمات آراسته‌افعالش ادنی شباهتی بصوفیان‌ندارد. خواجه عبدالله دراقامهٔ حدود و رعایت مذهب امام احمد حنبل در فروع، بسیار متعصب و سخت گیربوده‌است که این اعمال‌باطرز تفکرصوفیه و کردار آنان‌فرسنگها‌فاصله‌دارد.

با اینهمه تأثیرعمیق‌افکارعارفان قرن‌چهارم و گسترش ونفوذفلسفهٔ‌نوافلاطونی و حکمت اشراق مانع آمد که صوفیان این قرن بالمره در فساد محیط غرق شوند بلکه مسائل عرفانی در این برخورد عقاید وآرا وبراثر هجوم و حملهٔ مخالفان آبدیده‌تر وپخته‌تر گردید وپیشوایان بزرگ وروشن‌بین ومدبر صوفیه در این قرن با سه وسیله و عمل نه تنها تصوف را همچنان دوست داشتنی و دلپذیر و با شکوه نگاه داشتند بلکه بردامنه و وسعت وعمومیت آن افزودند وهواداران بسیار بدست آوردند:

---

۱ - تاریخ تصوف ص ۴۶۹ ۲ - طبقات الصوفیه‌خواجه عبدالله انصاری بزبان‌هروی قدیم ومأخوذ از طبقات الصوفیه عربی سلمی نیشابوری است وهمین کتاب است که عبدالرحمن‌جامی با اندکی تغییر واضافه بفارسی برگردانده و آنرا نفحات‌الانس من حضرات‌القدس نامیده است.

۱ ـ نخستین اقدام مشایخ دور اندیش صوفیه برای حفظ اصول تصوف عرضه داشتن آن بود بروفق سلیقه ارباب مذاهب بطوریکه هر مطلب عرفانی را با آیات قرانی واحادیث می آراستند و برای اثبات آن بکتاب وسنت وموازین شرعی توسل میجستند چنانکه شهرت وارزش پیشوایانی نظیر ابوسعید ابی‌الخیر و استاد ابوالقاسم قشیری و امام محمد غزالی از لحاظ حدیث و فقاهت کمتر ازجنبه صوفی بودن آنان نیست و گفتار و کتب ایشان شاهدی صادق بر این سخن است.

۲ ـ عمل صحیح و مهم دیگر مشایخ این عهد بر کنار نگاه داشتن صوفیه از مجادلات و کشمکشهای زمان و منازعات مذهبی است که خود موجب شد ارباب مذاهب مختلفه بآنان احترام بگذارند زیرا صوفیه بنابر روش خویش باهمه با صلح وصفا می‌زیستند وبهمه مهر میورزیدند ومشایخ آنان برخلاف علمای دینی ازتقرب بملوك وامرا ودنیاداران اجتناب میکردند وسراسر زندگی آنان زهد وقناعت وایثار ومحبت وخدمت بود وطبیعی است که این طرز عمل در برابر پیشوایان مذهبی که با یکدیگر مخالف بودند واز هم بدگوئی میکردند وحتی از تکفیر یکدیگر ابا نداشتند بسیار جالب وارزنده بود وسبب میشد که مردم از صمیم دل بآنان احترام بگذارند وملوك وامرا نیزبستایش وتجلیل آنان بپردازند واز قدرت معنوی ایشان پروا کنندتاآنجا که سفاکی‌چون محمود غزنوی بشیخ ابوالحسن خرقانی وابوسعید ابوالخیر احترام می گذارد و کاری بکار آنان ندارد و طغرل با باباطاهر عریان همین گونه رفتار میکند[1]

۳ ـ عمل دیگر بزرگان صوفیه برای حفظ اصول‌خود از تندباد حوادث‌قرن و گسترش وبسط دامنه‌آن در دلها، وارد کردن افکار و اصطلاحات صوفیانه در شعر

۱ ـ رجوع شود به انساب سمعانی درنسبت «الخرقانی» وراحة‌الصدور راوندی ص۹۹ـ ۹۸ چاپ لیدن

ونثر است . نثر صوفیه چون نثر سوانح احمد غزالی و کشف‌المحجوب هجویری و کیمیای‌سعادت لطیف وساده ودلنشین وعمیق‌وشیرین است وبجای استدلالات‌منطقی درآن قیاس شعری بکار رفته است .

اما شعر بهترین وسیله شور وشوق وعشق و جذبه صوفیه است چه شعر زبان دل است وتصوف مذهب دل و پرستش عاشقانه راکـه اساس تصوف است جز با زبان عاشقان که شعر است ، بیان نتوان کرد ازطرفی واضح است که طبع بشر بآهنگ و وزن موسیقی راغب است واز مضامین تخیلی وعاطفی لذت میبرد واین هردو درشعر فارسی جمع است ووقتی چاشنی تصوف وشور وحال بدان زده شود هردلی رامسخر میسازد از اینرو اشعار صوفیانه مقبولیت عام یافت بلکه جزآن مطلوب خردمندان وصاحبدلان قرار نگرفت و از این رهگذر افکار صوفیانه گسترش پیدا و جائی در دلها برای خود باز کرد که در قرون بعد بسرحد کمال رسید .

این امتزاج ، شعر فارسی را نیز از ابتذال وانحطاط نجات داد که اینجا جای بحث آن نیست وآثاری بوجود آمد که شعرفـارسی را در جهان ادب نامبردار وبر تارك لطایف ذوق واندیشه وطبع بشری استوار ساخت .

مشایخ بزرگ صوفیه دراین قرن جزآنانکه ذکرشان گذشت بسیاربوده‌اند که ازآنجمله‌اند : شیخ ابوعلی دقاق (متوفی ٤٠٥) که ابوالقاسم قشیری شاگـرد و داماد اوست . دیگر پیر ابوالفضل محمـدبن حسن سرخسی پیر طریقت ابو سعید ابی‌الخیراست ودیگرشیخ ابوعبدالله‌داستانی (متوفی ٤١٧) ازاقران ابوالحسن‌خرقانی است و دیگر شیخ ابوعلی سیاه از اکابر مشایخ مرو است (متوفی٤٢٤) دیگر شیخ ابواسحق ابراهیم‌بن شهریار کازرونی (متوفی ٤٢٦) است وابوعبدالله شیرازی‌معروف بابن باکویه وباباکوهی (متوفی٤٤٢) وابو عثمان‌نیشابوری (متوفی ٤٥٧) وابوعلی

فارمدی (متوفی ٤٧٧) که استاد طریقت محمد غزالی است و ابوبکر نساج طوسی (متوفی ٤٨٧) که استاد طریقت شیخ احمد غزالی است .

از مختصات تصوف این قرن گرفتن رنگ مذهبی ونوشته شدن کتبی در بارهٔ مسائل صوفیانه به‌نثر ساده وروان و نفوذ مبانی تصوف و شور وجد و حال در شعر فارسی و گسترش دامنه نفوذ آن در دلهاست .

تصوف در قرن ششم وهفتم

اوضاع قرن پنجم ازلحاظ رواج بازار تعصب وجهل وجدل بین اصحاب‌مذاهب در قرن ششم نیز باشدت بیشتری ادامه دارد و وضعی بر ممالك اسلامی حاکم است که مجالی برای بحث عمیق وتحقیق وتدقیق در علوم وفنون باقی نمی گذارد یکی از علل این امر آن است که ارباب مذاهب هرچیز را از نظـر پیشرفت مذهب خود ارزیابی می کنند . زندگی را مرحله امتحان ومقصود از علم را معرفت خدا و عمل را وسیله‌رسیدن بسعادت اخروی میدانند وهرچه بدین کار نیاید بی‌فایده وعبث‌بلکه مضر بحساب می‌آورند که : « **اول العلم معرفة الجبار و آخره تفویض الامر الیه** » وبقول مرحوم دکتر غنی : هرعلم وفنی میبایست سلسله انتسابی بادین برای خود درست کند ونشان بدهد که از چه راه وبچه کیفیت وتا چه‌اندازه می‌تواند بدرد دین ومذهب بخورد مثلا انتساب علوم ریاضی‌بدین‌وفایدهٔ مذهبی آن ازاین‌راه گفته‌میشد که علم‌حساب برای‌تقسیم مواریث وفرائض وسهام لازم است ، علم هندسه برای‌تعیین جهة قبله ، زبان و ادبیات عرب برای فهم قرآن و حدیث ، شعر برای استشهاد بر مفردات و ترکیبات آیات قرآنی ، صرف و نحو و معانی و امثال آن برای اطلاع بر فصاحت وبلاغت قرآن سودمند است .

علم طب باستناد حدیث مشهور : **العلم علمان علم الابدان**[1] **و علم الادیان** همدوش علم فقه شمرده میشد . حکمت الهی برای بحث دراصول ومبانی دین اسلام ازقبیل توحید وصفات وذات خداوند وحدوث کائنات وقدم خالق ومبداء ومعادوتجرد وخلود نفس ، خلاصه همان اندازه که درعلم کلام وجدل ومناظره بکار می آمده‌مفید شمرده میشده است .[2]

طبیعی است که نتیجه این طرز تفکر جمود وتوقف و کساد بازار علوم عقلی وفلسفه و فنون ، و دچار شدن مشتغلین باین علوم بادبار و تکفیر ومزاحمت است تا آنجا که افرادی نظیر شهاب‌الدین سهروردی صاحب حکمة‌الاشراق کشته میشوند و فلسفه «علم تعطیل» وفیلسوف کافر و گمراه نام میگیرد[3]

---

۱ ــ شاید بتوان گفت که مراد از علم ابدان تنها علم طب نیست بلکه دانشی است مربوط بحفظ ورشد وپرورش وسلامت بدن و آنچه برای بقا ونگاهداری تن ضروری است چون کشاورزی وفیزیك وشیمی و نظائرآنها وباین ترتیب علوم بر دو دسته تقسیم میشود علوم دینی که با روح و آن جهان و وظائف بشر در قبال خدا وخلق آن سروکار دارد وعلوم دیگر که با دنیا ومعاش بشر و وسائل زنده ماندن و سلامت جسم او ارتباط می‌یابد .

۲ ــ با حذف و تلخیص از تاریخ تصوف ص ۴۸۴ــ۴۸۳

۳ ــ خاقانی از شاعران قرن ششم باآنکه خود مرد عالمی است هم بفلاسفه تاخته است :

ای امامان و عالمان اجل
خال جهل از بر اجل منهید

علم تعطیل مشنوید از غیر
سر توحید را خلل منهید

فلسفه در سخن میآمیزید
وانگهی نام آن جدل منهید

نقد هر فلسفی کم از فلسی است
فلس در کیسه عمل منهید

دین به تیغ حق ازفشل رسته‌است
باز بنیادش از فشل منهید

حرم کعبه کز هبل شد پاك
باز هم در حرم هبل منهید

مرکب دین که زادهٔ عرب است
داغ یونانش بر کفل منهید

قفل اسطورهٔ ارسطو را
بر در احسن الملل منهید

نقش فرسودهٔ فلاطون را
بر طراز بهین حلل منهید

علم دین علم کفر مشمارید
هرمان همبر قلل منهید

فلسفی مرد دین مپندارید
حیز را جفت سام یل منهید

شیخ محمود شبستری مؤلف گلشن‌راز (متوفی ۷۲۰) باآنکه صوفی و بلند نظر است گوید:

حلول و اتحاد اینجا محالست
که‌دروحدت دوئی‌عین ضلالست

ز دور اندیشی عقل فضولی
یکی شد فلسفی دیگر حلولی

اما هر چه بازار علوم و فلسفه کاسد است کار مشتغلین بعلـوم دینی ومذهبی چون فقه وحدیث رونق دارد زیرا این راه علاوه بر فوائد معنوی وسیله تقرب یافتن بامرا وبزرگان ورسیدن بآب ونان ومقام قضا وامامت جماعت وتدریس بوده‌است.

از طرف دیگر جنگهای صلیبی که از اواخر قرن پنجم شروع شده بود و تا اواخر قرن هفتم ادامه داشت در این عهد بکمال شدت خود میرسد و سبب ضعف حکومت اسلامی میشود وبالنتیجه ترکان وامرای محلی درهر گوشه و کنار ادعای استقلال می کنند وزدوخورد و قتل و غارت ومرگ و اسارت مردم را بر آشفته و بدبین و ناراحت و مأیوس میسازد وفساد اخلاق وانحطاط مبانی ارزشهای بشری رخ مینماید وزمینهٔ اضمحلال ومذلت فراهم میآید تا در قرن هفتم هجوم مغول بحیات این بیمار محتضر خاتمه میدهد و مرکز خلافت از میان برداشته میشود و ممالک اسلامی ویران میگردد.

اگر عبدالواسع جبلی وجمال‌الدین عبدالرزاق اصفهـانی وخاقانی شیروانی و کمال‌الدین اسماعیل وسعدی ودیگر شاعـران این ادوار از منسوخ شدن مروت و معدوم شدن وفا مینالند وبرسرنامه روزگار عنوان انصاف و کرم نمی‌بینند و جهان را وحشت‌آباد وساکنان آنرا دیو مردم مینامند علت محیطی است که درآن‌روزگار میگذرانیده‌اند محیط ترس ووحشت وقتل وغارت وبی‌ارزشی علم وفضیلت ... کسانی که نادانسته یا بعمد بادبیات ایران کـه در این قرون عمیق‌تر وارزنده‌تر شده است میتازند وآن آثار را غم‌انگیز و یأس‌آور وبوجودآورندگان آنها را بدبین و منفی مینامند اگر مغرض نباشند لامحاله از سیر تاریخ بی‌خبرند چگونه ممکن است از شاعری که‌آئینهٔ محیط است توقع داشت زشت به‌بیند ونیك بینگارد و زهربچشد و شهد به‌پندارد ؟؟ گویندهٔ قرن ششم وبخصوص هفتم خانه‌اش سوخته، شهرش ویران

شده، عزیزانش بخاك افتاده، استقلالش پامال گردیده و بیگانگان برمال و سرزمین وعرض وهستیش مسلط شده‌اند چنین کسی چگونه میتواند نغمه شادی بپرا کند و دنیا را خوش وزندگی را شیرین بنامد؟ اشعار این دوره وقرن بعد که مردم گرفتار تبعات حمله ترکان ودرنده خوئی مغولان وجانشینان آنان بوده‌اند همه تسلیت نامه است گویندگان‌درآن محیط مرگ وادباروغم وفشار کاری‌نمی‌توانسته‌اند بکنندجز اینکه از یك طرف دنیا وزندگی‌آن را بی‌ارزش جلوه دهند تا مردمی که در این دنیا برایشان هیچ وسیله دلخوشی و روزنهٔ امید نمانده باآنچـه از دست داده‌اند زیاد نیندیشند واز طرفی مقام حیات ابدی واتصال بحق را هدف مطلوب عنوان کنندوبالا ببرند تا خلائی ایجاد نشود و بجای آنچه از دست رفته و دست بآن نمیرسد چیز ارزنده‌تری در برابر دیدگان خلق قرار گیرد.

اگرچند گوینده جز این راهی رفته‌اند کسانی بوده‌اند که استثنائاً در محیط آسوده تری ازسیل حوادث بر کنارمانده‌اند و یاآنانکه فوق جریان قرار گرفته اند که چون جای‌این بحث اینجانیست، باید سخن را کوتاه کرد وباصل مطلب‌پرداخت.

دراین بدبینی ونگرانی خاطرویأس ودرماندگی وفساد ووحشت یك چیزبداد مردم ایران رسید و آن تصوف بود. تصوفی که از قرن پیش بوسیله شعر و اعمـال پیشوایان ارزنده‌آن چنانکه گذشت گسترش یافته ودر دل عارف وعامی جائی برای خودباز کرده بود. تصوف بدلهای مردم بلازده‌این عهد برخلاف آنچه پاره کج‌بینان می اندیشند نور امید و صفا تابانید و نگـذاشت که بالمره از حیات مأیوس شوند و یا تن به بندگی بیگانگان بدهند باین مردم گفت که شما پرتوی ازذات حق اید و اگر بتمنیات نفسانی کـه آرزوی مال و مقام و لذات است پشت پا بزنید ببارگـاه کبریائی حق راه می‌یابید وچون قطره‌ای که بدریا برسد جزودریا میشوید وبزرگ

ومستغنی می گردید ... اگر عزیزان خود را از دست داده‌اید همه صوفیان کسان و برادران شما هستند درسفروحضر دربیابان وخانقاه تنها نخواهید بود وعلاوه براینکه حق، مردان راه خود را رها نمی کند ووانمیگذارد وتو کل وسیله تقرب‌است‌صوفیان اقطارجهان بشما یاری ومددکاری خواهند کرد ... درپناه تصوف از مـزاحمت ابنای روزگاررهائی می‌یابید بجای گرانجانان تیره دل، صاحبدلان پاك جان معاشران شما خواهند بود وبااین گروه می‌توانیدبی‌دغدغهٔ خاطردرخانقاههای خود بسماع ورقص ووجد وحال روزگاربگذرانید وآن فراغ خاطروصفائی که دیگران درآرزوی چند لحظهٔ آنند همواره درون شما را روشن وراضی داشته باشد ...

خلاصه اینکه تصوف مال ومقام وتعلقات را سدراه سالك می‌شمرد ومردم این روزگارهیچیك ازاینها را نداشتند وبهمین دلیل نهال تصوف دراین روزگار بسرعت بالیدن گرفت وباوروشد چه زمینه از هرحیث مهیا بود و مسائل ذیل نیز دراین امر تأثیر بسیار داشت:

۱ ـ وجود جنگهای صلیبی و اختلافات داخلی فرق اسلامی مردم را از نزاع خسته وبیزار کرده وبصلح کل و وحدت مذاهب سوق داده بود و تصوف این نظر را تأیید وتأمین می کرد چون مذهب عشق ومحبت وصلح وصفا ووحدت و خدمت بود ومبانی آن بااعمال مشایخ بزرگ وآثارسنائی‌وعطاراستحکام پذیرفته وباگفتارمولوی قوام ونظام وقبولیت عام وتام یافته بود.

کلمات بوسعید واشعار گویندگان صوفیه‌خاصه عطارومولوی دلهاراصیقل‌زاند وجانهارا روشن وصافی می ساخت نفاقها رابوفاق وجفاها را بوفا و کینه ها رابمحبت مبدل میساخت واینها همه داروی درد مردم بود تا خود را تنها احساس نکنند واگر عالم خارج پر ازظلمت ووحشت ودرماندگی است دردرون خود جهانی تابناك وامن وپرازلذت وبی نیازی بسازند.

۲ـ در این دوره تصوف برای مقابله با منطق خواص و اقناع این گروه اندك اندك بچاشنی فلسفه و کلام آمیخته شد و مکتب نظری آن براساس روش استحسانی وبسبك خاص صوفیه گاهی باتکیه بقرآن وحدیث وزمانی بشعرومکاشفه ووجد وحال بوسیله‌محیی‌الدین‌ابن‌العربی وصدرالدین قونیوی وفخرالدین‌عراقی راه کمال پیمود و کتبی مانند فصوص الحکم ابن عربی و فکوك قونیوی و لمعات عراقی جزو کتب درسی صوفیه قرار گرفت وحواشی‌وشروحی براین کتب بوسیله مشایخ نوشته شد و این امورنیزتصوف را برای خواص تاحدی مدوّن و قابل توجه ساخت و در پیشرفت آن مؤثرافتاد .

۳ـ رونق خانقاهها وتوسعه‌آنها نیزدراین زمان درحد خود شایان اهمیت‌است زیراازطرفی این خانقاهها با تشکیلات وسیع وموقوفاتی که پیدا کـرده بود محلی بود برای‌ارشاد مریدان ودادن تعلیمات شفاهی بآنان وهم‌آموختن آداب سفروسماع وخانقاه ؛ بعلاوه برای تعلیمات عملی وبپایان بردن ریاضتهای مختلف از ذکروچله نشینی وروزه ونماز (علاوه برفرائض) زوایای بسیار ووسائل کافی داشت .

این خانقاهها بصوفیه اختصاص نداشت بلکه رهگذران ومسافران‌میتوانستند درآنجا غذا بخورند وبیاسایند وراه خویش در پیش گیرند واین خود در جلب مردم مؤثربود بخصوص که درمجالس وعظ وارشاد وسماع همه مردم می‌توانستند شرکت کنند و طبیعی است که زندگی ساده و صفا و حال صوفیان ؛ بیطرفان را هـوادار و هواداران را گرفتار میساخت . کار خانقاهها دراین عصر بجائی رسید که حکومتهای وقت رسمیت گونه‌ای برای‌آن قائل شدند و پیرخانقاه که شیخ‌الشیوخ لقب داشت مانند قاضی‌القضاة صاحب مقام دنیائی نیز محسوب می گردید[۱].

۱ـ رجوع شود بمبحث خانقاه دراین‌کتاب وتفویض منصب شیخ‌الشیوخی بفخرالدین‌عراقی درمصر با مراجعه به نفحات ص ٥٤٤ چاپ هند .

۴ ـ موضوع دیگری که سبب احترام صوفیان و گرایش مردم بآنان شده بود آلودگی مادی غالب فقها واهل علم این روزگار بود که جیره‌ستان دیوان ووظیفه‌خوار دستگاههای حکومتی بودند و بالطبع حکم و قضاوت آنان بیطرفانه نبود و جانب دیوان را بیشتر ازخلق وحق رعایت می کردند ازاینرو مردم اگراحترامی برای این گروه قائل بودند بناچاروازروی احتیاج وظاهری بود ولی درمقابل مشایخ صوفیه نه تنها اعتنائی بمال ومقام نداشتند وبفضائل اخلاقی آراسته بودند بلکه‌هیچ فرصتی را برای نصیحت امیران وشاهان وترغیب آنان بعدل واحسان ازدست نمیدادند و این خود برعظمت واحترام ونفوذآنان می‌افزود .

۵ ـ موضوع دیگری که درگسترش تصوف دراین عهد بی‌تأثیر نبوده باز گو کردن کرامات و خوارق عادات پیران از جانب مریدان و زیاده روی در آن است بخصوص مسأله آگاهی‌مشایخ ازاسرار دل مردمان واطلاع آنان ازآنچه که درپردهٔ سرنوشت‌پنهان است رعب وهراسی توأم باتکریم واعجاب دردل امرا وشاهان‌افکنده بود بخصوص که ترکان‌وازجمله مغولان‌بخرافات وعوامل غیبی اعتقاد بسیارداشتند[۱] زیرا جهل و ترس با هم ملازمه دارد و این اقوام جاهل بیابان گـرد بیش از دیگر مردمان ازقدرتهای مرموز می‌هراسیدند وبناچاربکسانی که مشهوربداشتن اینگونه قدرتها بودند احترام بسیار می گذاردند و بحکم الناس علـی دین ملوکهم پیروان اینگونه افراد نیز بامیرخود اقتدا می کردند و در نتیجه صوفیان از این جهت مورد توجه قرارداشتند وازتعرضات مصون می‌ماندند .

با توجه بشرحی که گذشت مسلم است که‌درقرن ششم وهفتم موجبات بسط و توسعه و نفوذ تصوف از هرحیث فراهم بوده و ظهور چند تن ازنوابغ بشری درمیان

۱ ـ نمونه های این قبیل معتقدات را در جهانگشای جوینی و تاریخ مغول تألیف مرحوم اقبال و داستان حمله مغولان ببخارا و کشته شدن مستعصم عباسی بدست هلاکومیتوان دید .

مشایخ این عهد بتصوف صورت علمی ووجهۀ عمومی داده است .

این دو قرن بوجود عدۀ زیادی از مشایخ معروف آراسته است که نام چندتن از آنان ذیلا آورده میشود :

شیخ حماد دباس (متوفی ۵۲۵) شیخ عبدالقادر گیلانی مؤسس سلسله قادریه (متوفی ۵۶۱) ابومدین مغربی استاد محیی‌الدین ابن العربی ملقب به «شیخ مغرب» متوفی ۵۹۰ شیخ روزبهان بقلی‌فسوی (متوفی ۶۰۶) شیخ مجدالدین بغدادی ازمردم بغدادك خوارزم که در ۶۰۷ یا ۶۱۶ بامر سلطان محمد خوارزمشاه برود جیحون افکنده شده است وشیخ فریدالدین عطار صحبت اورا دریافته است .

نجم‌الدین کبری (ابوالجناب احمدبن عمر خیوقی خوارزمی) ملقب به «طامة الکبری یا شیخ ولی تراش» از اکابر مشایخ صوفیه صاحب کتب بسیار که گروهی از مشایخ تربیت یافتگان اویند چون : شیخ مجدالدین بغدادی وسعدالدین حموی و بهاءالدین ولد پدر جلال‌الدین محمد مولوی و باباکمال خجندی و شیخ‌رضی‌الدین علی‌لالا ونجم‌الدین رازی .

شیخ نجم‌الدین کبری در جنگ با مغولان هنگام هجوم این قوم بخوارزم کشته شد .

دیگر از مشایخ این عهد قطب‌الدین حیدر زاوی مؤسس فرقۀ حیدریه است که درسال ۶۱۳ یا ۶۱۸ [1] در زاوه در گذشته واین شهرخراسان بدین مناسبت تربت حیدری نام گرفته است .

دیگر شیخ فریدالدین عطار صاحب الهی‌نامه ومنطق‌الطیر وتذکرةالاولیاء و تألیفات بسیار از عرفای بزرگ این روزگار است (متوفی ۶۲۷)

---

۱ ـ حمدالله مستوفی در تاریخ گزیده ۶۱۸ وفصیح خوافی در مجمل فصیحی (بنقل تاریخ تصوف ص ۴۹۶) ۶۱۳ نوشته است .

دیگر شیخ شهاب‌الدین سهروردی صاحب عوارف‌المعـارف (متوفی ٦٣٢) از معروفترین صوفیان ایران است وابوحفص عمربن‌الفارض گوینده قصیده معروف تائیه (متوفی ٦٣٢) است که براین قصیده با حال و شور او که متجاوز از ٧٥٠ بیت است شروح بسیار نگاشته‌اند.

دیگر محیی‌الدین‌بن‌العربی (محمدبن‌علی طائی‌اشبیلی اندلسی) معروف بشیخ اکبرصاحب «فتوحات‌المکیه» و «فصوص‌الحکم» است که در کتب‌خود مسأله‌وحدت وجود را با اصول‌علمی وبصورت استدلالی ذکر کرده واصول‌تصوف ومسائل حکمت اشراق را مطابق قواعد عقلی مدون ساخته است و کتاب او سرمشق و کتاب درسی تصوف گردیده است وفات ابن‌العربی در ٦٣٨ است.

سید برهان‌الدین محقق ترمذی (متوفی ٦٣٨) ازمریدان بهاءِ ولد پدر مولوی واز مربیان جلال‌الدین محمد مولوی.

شمس تبریزی (شمس‌الدین محمد بن علی) مصاحب و باعث ایجاد شور و دگرگونگی در مولوی (باحتمال قوی مقتول در ٦٤٥)

اوحدالدین کرمانی(متوفی٦٣٥) وشیخ‌عزیز نسفی مؤلف کتاب «مقصداقصی» ورسالهٔ «مبداء ومعاد» وشیخ نجم‌الدین‌رازی مشهور بنجم‌الدین دایه صاحب «مرصاد العباد» متوفی ٦٥٤ و شیخ بهاءالدین زکریا مولتانی از مشایخ خاندان سهروردی مولتان[1] (متوفی ٦٦٦)

دیگر سرآمد عارفان مولانا جلال‌الدین محمد بلخی مشهور بمولوی‌صاحب مثنوی ومستغنی از وصف ومعرفی است (متوفی٦٧٢)

دیگر صدرالدین قونوی (متوفی ٦٧٣) معـروفترین شاگرد ابن‌العربی است

---

١ – برای ملاحظه شرح حال مشایخ معروف قرن هفتم در هندوستان رجوع شود به‌تاریخ فرشته ج ٢ ص ٤١٨–٣٧٤ چاپ هند.

صاحب «مفتاح الغیب» و «نصوص» و «فکوك» است .

حسام الدین حسن چلبی شاگرد مقرب و جانشین مولوی (متـوفی ۶۸۷) و فخرالدین عراقی (فخرالدین ابراهیم بن شهریار همدانی) که ۲۵ سال در مولتان هند ملازم شیخ بهاءالدین زکریا بوده و پس ازوفات او بقونیه باصدرالدین قونوی مصاحب بوده وتوسط وباتعالیم محیی الدین آشنا شده و کتاب «لمعات» را نگاشته و در ۶۸۸ فوت کرده است .

سلطان ولد پسر مولانا جلال الدین محمد مولوی رئیس فرقهٔ مولویه پس از ۶۸۳ که حسام الدین چلبی در گذشته است (متوفی ۷۱۲)

مختصات تصوف در قرن ششم وهفتم عبارت است از عمومیت ونفوذ فوق العاده آن ورواج خانقاهها وتاحدی جنبهٔ رسمی یافتن آنها و آمیخته شدن تصوف بچاشنی فلسفه و کلام و وارد شدن تصوف در حلقهٔ علوم مدرسه‌ای با کتب استدلالی و اصول مدونی که برای آن نوشته شد وفراهم آمد وپرداخته شدن مثنویات بسیار بلند پایه و مؤثر بوسیله عطار و مولوی که نظیر آن قبلا وجود نداشته وتا کنون نیز در زبان فارسی وجود نیافته است .

تصوف در قرن هشتم[۱]

بطوریکه درمباحث پیشین گذشت زمینه تباهی وفساد درقرن هفتم ازهرحیث مهیا بودوباحملهٔ مغول پریشانی مردم ونابسامانی اوضاع شدت یافت وبار دیگرافراد را باین عقیده سوق داد که بخت ودولت بتقدیر وتأییدآسمانی بازبسته است و گرنه

۱ ـ هرگونه تقسیمی که برای تصوف در قرون مختلفه بعمل آید صوری و مصنوعی است و کاملا برحقیقت امر منطبق نمیتواند بود زیرا نامحدود را در ظرف زمان محدود نمیتوان گنجانید. ممیزات ومختصاتی که برای هرقرن ذکر میشود ممکن است در سایر قرون هم کم و بیش یافته‌شود. این تقسیمات از نظر کلی و برای آسان شدن کار و ملاحظهٔ سیر تصوف و کیفیت تطوران است .

چگونه ممکن بود که یك قبیلهٔ وحشی از ماوراء اورال وقلب مغولستان برخیزد و طومار حیات واستقلال اقوام‌متمدن بسیار وسلاطین صاحب قدرت بیشماری رادرتمام مسیر خود درهم نوردد ودستگاه خلافت بغداد و امپراطوریهای عظیمی چون ایران وروم را از میان بردارد ودیگران را باجگزار ومطیع سازد ؟ !

تأثیر این حمله مرگبارمانند هرهجوم ناگهانی در مسائل مادی وظواهرامور بلافاصله محسوس بود ولی‌درمسائل‌معنوی اثر آن بعدآشکار گردید چه برای‌اینکه عاملی در معنویات قومی اثر بگذارد طول زمان لازم است ودانشمندان و شاعران و دیگر بزرگان هرعصر در حقیقت تربیت یافتگان ۳۰ تـا ۵۰ سال قبل‌اند و اثر هر لطمه‌ای در معنویات نیم تا یك قرن بعد آشکار میشود چه در زمان حمله علاوه بر علمای حاضر ، عده‌ای نیز بباروری نزدیك‌اند وپایهٔ تربیت گروهی دیگر نیز در کار نهاده شدن است .

با این مقدمه نیازی ببحث ندارد که قرن هشتم عصری است که تبعات حمله شوم مغول‌درمعنویات ماآشکار گردیده واگردر این ظلمت معنوی گاهی‌ازگوشه‌ای کوکب هدایتی برون‌آمده استثنائی ونادر است بخصوص که در سال ۷۳۶ هجری ابوسعید بهادرخان‌آخرین ایلخان‌مغول درگذشت وامرای ترك هریك مغول‌بچه‌ای راآلت دست‌ساخته بنام اینکه ایلخانی‌وشاهی‌حق اوست ادعای خود مختاری کردند وگردنکشان وهنگامه‌جویان نیز با استفاده از فرصت بتطاول وستم پرداختند وبین آنان برسر قدرت مناقشات ومنازعات شدیدی در گرفت ودر نتیجه‌آنچنان هرج و مرج عظیم ومصیبتی پدیدآمد که هیچکس برجان ومال و ناموس خود ایمن نبود وقحط وغلا وبیماری وفقر کار را بجائی رسانده بود که مردم از حکومت ایلخانان قهار وحکام چنگیزی خونخوار بحسرت یاد میکردند . . . . .

وضع ایالات وشهرها وقلاع ایران در این عصر بسیار متزلزل بود و حاکم و

صاحب ومدافع معینی نداشت وشهرها و روستاها دست بدست میگشت و طبیعی است که درهر تغییر حکومت قتل وغارت ونهب واسارت تجدید میشد ووضع بیچاره مردم خودبااین نابسامانیها معلوم است. فی المثل دریک زمان ازقرن هشتم وضع حکومتی ایران بدین سان بود :

شیخ حسن ایلکانی	در	روم و آسیای صغیر
امیر علی پاشا (یا پادشاه)	«	دیاربکر
حاجی طغای پسر امیرسونتای	«	ارمنستان
طغا تیموریان	«	مازندران و گرگان
امیر شیخ علی قوشچی	«	خراسان
سربداران	«	سبزوار
آل کرت	«	هرات
امیر مبارزالدین محمد مظفری	«	یزد و توابع
خاندان اینجو	«	فارس
قوم اویرات	«	بغداد و عراق عرب

علاوه بر اینها کرمان واصفهان ودیگر شهرها در اختیار امرای محلی بود و ابوسعید بهادرخان پسر اولجاتیو نیز تا سال ۷۳۶ ایلخانی وفرمانروای کل وقدرت بزرگ آن عهد بود.

در اواخر این قرن بلاخیز یعنی در سال ۷۸۲ تیمور با سپاهی جرار نخستین حملهٔ خود را بایران آغاز کرد وتا سال ۸۰۷ که سومین حمله خود را پایان داد و بر سراسر ایران مسلط شد کاهی از کشت کرم و جوانمردی بر کشتزار باقی نگذاشت ونه تنها هفتاد هزار وبقولی دویست هزار سر در قتل‌عام اصفهان بفرمان او بریدند بلکه در کشتار دسته‌جمعی شاهزادگان آل‌مظفر بر کودک ۶ ماهه نیز ابقا نکرد.

البته این سفاکی منحصر به چنگیز و تیمور نبود بلکه مبارزالدین محمد سرسلسله آل مظفر نیز وقتی با کسی دشمن میشد خانواده و تمام منسوبان و کسان او را که بی‌خبر و بی‌گناه و بیدفاع بودند ازبین میبرد چنانکه بامجدالدین بندامیری ازامرای سپاه شاه‌شیخ ابواسحق بسبب نقض‌عهدی چنین کرد وحتی پسر معصوم‌هفت ساله او را بدست خود کشت همچنین پسر ده‌ساله شاه شیخ ابواسحق موسوم به علی سهل را که در آن سن خوش‌خط وفهیم بود دستور داد کشتند وخود اقرار کرد که‌تا ۸۰۰ نفر را بدست خود کشته است ...

در میان شاهان وامرای قرن هشتم وخانوادهٔ آنها پستی‌فکر وانحطاط‌اخلاقی وقساوت وسفاکی عمومیت دارد وطبیعی است که دیگران نیز یا بحکم: الناس علی دین ملوکهم ویا بنابراصل سرایت از این فساد کم وبیش مصون نمانده‌اند که چون اینجا جای بحث تاریخی وتحلیل دقیق اجتماعی نیست فقط فهرست‌وار بچند نمونه اشاره میشود[1]

۱ــ پس ازمرگ ایلخان یا یکی از خانان، ساده‌ترین وسیله برای از میان برداشتن مخالفان این بود که شهرت میدادند آثارسم دربدن خان دیده شده است و هرکه را میخواستند بعنوان عامل بی چون و چرا می کشتند چنانکه خواجه رشیدالدین فضل الله وزیر وفرزندش را و بغداد خاتون را باین بهانه بقتل رساندند.

۲ــ دولندی نامی را که زمانی گفته‌بود ـ ملك غیاث‌الدین کرت پادشاه هرات برای آهنگری مناسب‌تر ازپادشاهی‌است ـ وقتی جزو پناهندگان بچنگ غیاث‌الدین افتاد بفرمان وی با دم آهنگری که دراسافل اعضای اونهاده دمیدند بقتل رسانیدند.

۱ــ برای ملاحظه تفصیل وقایع علاوه برکتب تاریخ‌مربوط بقرن هشتم رجوع شودبه‌تاریخ سیاسی قرن هشتم فارس وایالات مجاوره‌آن تألیف دکتر غنی ومجموعهٔ آثار عبید زاکانی مانند رساله اخلاق الاشراف و صد پند وتعریفات ورساله دلگشا وریش نامه وغیره

۳ـ پیرحسین وشیرون فرزندان امیرمحمود چوپانی را شیخ حسن کوچک با زهربقتل رسانید .

۴ـ امیرشیخ‌حسن چوپانی پسرامیرتیمورتاش بمنظورتصرف عراق‌و آذربایجان غلام ترکمان گمنام گدائی بنام قراجری راکه شبیه پدرش تیمورتاش بود بعنوان اینکه پدرش کشته نشده ومخفی بوده است پدرخواند وحتی مادرخود را با سرایای پدربقراجری ترویج کرد واونیزازبیم زوال نعمت کاردی باامیرشیخ حسن زد .

۵ ـ امیرجلال‌الدین شاه مسعود اینجو با برادرش ملك غیاث الدین کیخسرو برسرحکومت فارس می‌جنگند که باسارت غیاث‌الدین و مرگ او منتهی میشود و مسعود شاه برادر دیگرخود امیرشمس‌الدین‌محمد راهم گرفته‌درقلعه سفیدشولستان زندانی می کند ولی شمس‌الدین از قلعه گریخته با نواده امیر چوپان بنام پیرحسین متحد میشود وبرادرخود جلال‌الدین را مغلوب‌وملك‌را برای پیرحسین مسلم‌میسازد اماباوجود این‌خدمات‌وبی آنکه گناهی‌ازاوسرزده‌باشد بدست پیرحسین کشته‌میشود.

۶ـ شیخ حسن چوپانی درحالی که وزرای‌خود را باستمالت نزدامیرپیرحسین بسلطانیه فرستاده است خود بی‌خبرمتعاقب آنان می‌رسد وپیرحسین را دستگیر واو را مخیرمیسازد که از مرگ با شمشیریا زهریکی را بر گزینند و او زهر را انتخاب کرده جان میدهد .

۷ـ ملك اشرف چوپانی وامیرجمال‌الدین شیخ ابواسحق اینجوباهم‌درجنگ باامیرپیرحسین‌حاکم شیرازهم پیمان شدند و وقتی توفیق یافتند ملك اشرف ناگهان شبانه برلشکر رفیق خود تاخته عده ایرا کشت وبنهٔ اورا غارت کرد ولی چون شیخ ابواسحق‌سلامت‌ماند بازباهم سازش کردند تانزدیك شیرازشیخ‌ابواسحق که‌شیرازیان هوادارش بودند ببهانهٔ تهیه وسائل پذیرائی بشهر رفت و عده‌ای را با خود هم عهد کرده بملك اشرف تاخت وسپاهش را متفرق کرد وشیراز را صاحب شد .

۸- ملك اشرف عم خود یاغی باستی را کشت وشهرت داد که او فرار کرده است.

۹- امیر سیورغان بدیار بکر به پناه امیر ایلکان رفت ولی او ابتدا از وی پذیرائی کرد وبعد پناهنده را کشت .

۱۰- امیر مبارزالدین محمد با شاه شیخ ابواسحق مصالحه کرده بود ولی وقتی مبارزالدین از اوغانیان و قبایل هزاره و جرمائی شکست خورد شیخ ابواسحق نقض عهد کرد و بمخالفین مبارزالدین مدد رسانید وخود روی بمتصرفات او نهاد ولی کاری از پیش نبرد .

۱۱- هم شیخ ابواسحق بصرف سوءِ ظن دوتن ازافراد سرشناس وارزنده شیراز را هنگامی کـه شهر توسط امیر مبارزالدین محاصره شده بود بقتل رسانید که یکی امیر سید حاجی ضراب از اجله سادات محله درب مسجد نو بود و دیگری حـاج شمس الدین قاسم پیشوای محله باغ نو وقابل توجه اینست که خود شاه شیخ ابواسحق بعد ها وقتی ازامیر مبارزالدین شکست خورد وبچنگ او گرفتار آمد بایك صحنه سازی عوام فریبانه بعنوان قصاص خون حاج سید ضراب بدست پسر سید وبامیر مبارزالدین گردن زده شد .

۱۲- شاه حسن وزیر شاه شجاع ازروی حسد نامه‌ای جعل می کند که بموجب آن خواجه جلال الدین تورانشاه ویکی از بزرگان شیراز بنام همام الدین محمود از شاه محمود رقیب شاه شجاع برای تصرف شیراز دعوت کرده اند ولی پیش از آنکه نامه دروغین بمرگ رقیبان او منتهی گردد حقیقت کشف میشود و خود شاه حسن بچاهی که کنده است درمی افتد وبقتل میرسد .

۱۳- شاه یحیی برادرزادهٔ شاه شجاع چند باربا عم خود پیمان می بندد وبازدر هرفرصتی براو حمله می برد .

۱۴- شاه شجاع فرزند خود سلطان اویس را برای فتح هرموز می فرستد ولی

او یاغی شده باصفهان می رود و با عم خود شاه محمود که مخالف برادر است علیه پدرخویش همدست میشود .

۱۵ـ شاه شجاع پدرخود امیرمبارزالدین محمد را دستگیرو کورمی کند و بعد پسرخود سلطان شبلی را هم بروز پدر می‌افکند .

۱۶ـ زن پهلوان‌اسد حاکم کرمان بطمع مزاوجت با شاه شجاع با فرزندخود و چند تن از ملازمان همدست شده ترتیبی داد تا شوهرش را قطعه قطعه کردند و قصابی شوشتری گوشت اورا بمردم شهر که باو کینه داشتند می‌فروخت .

۱۷ ـ دوندی زن شاه محمود بعلت اینکه شوهرش از زن در گذشتهٔ خود بحسرت یاد می کرد (آن زن را بفرمان خود شاه محمود خفه کرده بودند) دستور داد نبش قبر کردند و جسد اورا بیرون آورده سوخت .

۱۸ـ زن امیرشیخ حسن چوپانی بنام عزت ملك خاتون با یکی از امرای او موسوم بامیر یعقوب شاه‌روابط عاشقانه‌داشت. ازقضا، وقتی یعقوب بعلت اهمال‌درجنگ روم زندانی شد ولی زن شیخ‌حسن چنان پنداشت که شوهرش از خیانت اوآ گاه‌شده است بنابراین با دوسه نفر خدمتکار زن همدست شد و بمحض ورود امیر شیخ حسن بخانه با او درآویخته‌آنقدر بیضه‌هایش را فشردند که مرد . دو روز بعد که امرای شیخ حسن از ماجرا آ گاه شدند عزت ملك‌خاتون را با کارد قطعه قطعه کردند باین ترتیب که از گوشت او اندك اندك بریده می‌خوردند تا جان داد .

☆☆☆

شواهدمعدودی که برسبیل نمونه گذشت میتواند دورنمای سیاه و وحشتزای قرن‌هشتم‌را دربرابر دلهای عبرت‌بین مجسم کند، قرنی که نقض‌عهد ودروغ وجعل و تزویر وخیانت وشکنجه‌های بی‌شرمانه و کور کردن و کشتن در میان طبقهٔ حاکمه از مرد و زن رونق دارد .

در میان این هرج ومرج عظیم وفساد وتباهی بیحد ، کار معنویات سخت زار است وطبیعی است که تصوف نیز تحت تأثیر اوضاع نه‌تنها گسترشی وقوامی نمی‌یابد بلکه از انحطاط نسبی بی‌نصیب نمی‌ماند وشاید بتوان گفت که کمال تصوف بمولوی ختم گشته واز آن ببعد این فوارهٔ بلند شده سرنگون میگردد وتصوف بهمان وضعی دچار میشود که اسلام پس از خلفای راشدین بآن دچار شد وهمانطور که دستگاه پرتجمل سلطنتی امویان وعباسیان جای بساط خلافت ساده خلفای پیشین را گرفت، در تصوف این قرن نیز ظاهر سازی ودکانداری وتدلیس ومسندنشینی ، جایگزین حقیقت بینی وارشاد واقعی وشور وصفای پیران گذشته گردید وبقول مولانا ، دونان حرف درویشان را دزدیدند وبرای کسب مال ومقام درکار ساده دلان کردند و جامهٔ رنگین و مرقع پشمین را وسیله در یوزه‌گی قرار دادند[1] و تصوف را از آسمان معنویت وصفا برخاك انداختند ومتصوفان جای صوفیان را گرفتند چنانکه عزالدین محمود کاشانی که خود از مشایخ نیك این روزگار است مینویسد : «... ومشهور و معروف در میان مردم آنست که اسم صوفی بر کسی اطلاق کنند که مترسم بود برسم صوفیان ومتلبس بود بزی ایشان اگر از اهل حقیقت بود واگر نبود واهل خصوص از متصوفه اکثرشان مترسمان را صوفی نخوانند بلکه متشبه بصوفیان خوانند»[2]

البته در میان صوفیان این عهد نیز مردم پاکدل ، راست رو ، روشن بین و حقیقت جوی نیز یافته میشده است خاصه که تصوف از اواخر قرن هفتم و هم این قرن درهند راه گشوده ودر آسیای صغیر پیش‌رفته بود ومردم آن دیار گرفتار مصائب و فساد مردم ایران نبودند .

---

١ – حرف درویشان بدزدد مرد دون ‌‌ ‌ تا بخواند بر سلیمی زان فسون
جامه پشمین از برای کد کنند ‌ ‌ بومسیلم را لقب احمد کنند
کار مردان روشنی و گرمی است ‌ ‌ کار دونان حیله و بی شرمی است

٢ – مصباح ص ٦

در قرن هشتم دو طریقه مشخص درتصوف بیشتر ملاحظه میشود[1] که یکی مکتب سهروردی است که در آن تصوف وزهد با هم آمیخته است وزهد وعبادت و مجاهدت و رعایت آداب و سنن و مداومت بر اوراد واذکار اصل است و کتب درسی حلقهٔ آنان را رساله قشیریه و احیاءِ العلوم غزالی و عوارف المعارف سهروردی و فتوحات مکیه و فصوص الحکم تشکیل میدهد.

تدریس کتاب عوارف‌المعارف بحدی مورد توجه ومشخص روش پیران عصر بوده که خواجه رشیدالدین فضل‌الله در مکتوب چهاردهم از مکاتبات رشیدی که بعنوان نایب خود نوشته وبموجب آن شیخ مجدالدین بغدادی را متولی خانقاه‌غازانی در بغداد میسازد تدریس عوارف‌المعارف را یکی از شروط قرار میدهد واز جمله مینویسد[2]: «وخانقاه پادشاه سعید غازان‌خان انارالله برهانه که در بلدهٔ بغداد واقع است و تولیت آن بقعه بما متعلق و چند وقت بود که میخواستیم که شیخی را که بعواطف ولایات وبدایع صنایع کرامات مخصوص باشد نصب کنیم تا بمیامن محاسن اعمال سنیه وافعال مرضیهٔ او آن بقعه را رواجی پیدا آید وشرفی حاصل شود وچون جناب شیخ اکثر اوقات واغلب ساعات در گوشهٔ خلوت معتکف ودر زاویه‌ای‌منزوی میبود بدین جهت آن بقعه‌را بجناب ایشان تفویض نمیکردیم. در این وقت‌برموجب درخواست ما از خلوت بجلوة مایل شده وبدرس علوم توحید ومعارف الهی مشغول گشته‌اند شیخی آن بقعه را بدو مفوض گردانیدیم تا بتکمیل ناقصان وتعلیم‌متعلمان وتصفیهٔ باطن مریدان مشغول گردد **مشروط بر آنکه بدرس عوارف المعارف که از مصنفات** شیخ‌شیوخ‌العالم‌قدوة‌الاقطاب،زبدةالاوتادزین‌السالکین وبرهان‌الناسکین **ابوحفص عمرالسهروردی است قدس‌الله سره قیام نماید»**

مکتب دیگر که در این قرن طرفدار واقعیش بسیار بسیار اندك است مکتب مولوی است که در این طریقه خداپرستی عاشقانه و وجد وسماع وقول وترانه اصل

---

۱ – مقدمه مصباح ص ٤٦ ۲ – مکاتبات رشیدی مصحح پرفسور محمد شفیع ص ٣٦

است . و کتب آن حلقه ، حدیقهٔ سنائی والهی‌نامهٔ عطار ومثنوی مولوی است .

اینکه گفته شد طرفداران واقعی این مکتب اندک است باشرحی که دراوضاع سیاسی واجتماعی این قرن گذشت محتاج بتوضیح دیگری نیست والقاب مشایخ این عصر که همه مضاف به «دین» است هم نشانه طرز تفکر مردم وپیران آنان است زیرا در این قرن وحتی از زمان غازان خان و الجاتیو قویترین حامی متصوفه ایلخانان مغول‌اند که مردمی ساده دل ونقش‌پذیر و کم‌عمق بوده‌اند واز نشأه دیگر و عذاب آخرت سخت هراسان واز عالم مغیبات نگران ؛ بنابراین از یکسو دین را که وسیله تأمین رفاه عالم دیگر آنان بود محترم وپیشوایان دینی را معزز میداشتند واز سوی دیگر به پیران صوفیه که عقیده داشتند بر ضمایر مشرف و صاحب کرامات و عالم بمغیباتند اعتقاد خاصی نشان میدادند و واضح است رضایت پیرانی را که بین طریقت وشریعت جمع کرده باشند وسیله فوزدارین میشمردند چنانکه مکاتبات رشیدی و تاریخ مبارک غازانی وصفوة‌الصفای ابن بزاز وحبیب‌السیر پراست از اسامی وموقوفات مساجد ومدارس وخانقاههائی که ایلخانان سابق‌الذکر در قلمرو خود احداث کرده بوده‌اند[1] واحترامی که نسبت بمشایخ صوفیه داشته‌اند هم‌در آن کتب مسطور است تا آنجا که وزرای بزرگی چون خواجه رشیدالدین فضل‌الله وخاصه فرزندش خواجه غیاث‌الدین محمد دست مشایخی چون شیخ صفی‌الدین اردبیلی را میبوسیده و در سماع صوفیان عملا شرکت میکرده‌اند[2] وغازان‌خان بزیارت تربت بایزید بسطامی وابوالحسن خرقانی وابوسعید ابی‌الخیر[3] وملاقات پیرابراهیم زاهد[4] رفته وابوسعیداز ازشیخ صفی‌الدین اردبیلی برای سلامت ماندن ازحملات ازبکان همت خواسته است[5]

۱ ـ رجوع شود به : مکاتبات رشیدی ص ۱۸۳ـ۳۷ـ۳۶ و۲۶۸ تا ۲۷۲ وتاریخ غازانی ص ۲۱۵ـ۲۰۹ـ۱۹۰ وتاریخ اولجاتیو از ابوالقاسم کاشانی منقول درمقدمهٔ تاریخ مغول ازبلوشه ص۳۶ وابن‌فوطی ص۳۵۰ وذیل جامع‌التواریخ رشیدی از حافظ ابرو ص۱۰ وجلدسوم حبیب‌السیر ص ۱۹۰ـ۱۸۸ و صفوةالصفا ص ۲۹۸ـ۱۱۹

۲ ـ صفوةالصفا ص ۲۹۹ـ۲۹۸ـ۲۱۱

۳ـ تاریخ غازانی ص ۲۰۸

۴ ـ تاریخ غازانی ص ۱۰۰

۵ ـ صفوةالصفا ص ۲۴۳

و هم بدو زانو نشستن این ابوسعید بهادر خان در برابر شیخ علاء الدوله سمنانی در روضة‌الصفا مسطور ومشهور است .

نزدیک‌شدن تصوف وشریعت یا توجه ایلخانان مغول بهردوتاآن حد است که همدوش مسجد ، خانقاه ساخته میشود وضمن شرایط و مصارف موقوفاتی که برای خانقاه قید میگردد مجالس سماع خاص وسماع عام نیز بنظر میرسد وبرای قوال هم حقی منظورمیشود چنانکه درحکایت سیزدهم ازتاریخ مبارك غازانی درشرح وقفنامهٔ غازان خان درباره لوازم خانقاه گنبد عالی این اقلام قابل توجه است[1] :

اضافت فرش وطرح وآلات مطبخ ووجه روشنائی وعطر

مواجب مرتزقه از شیخ وامام ومتصوفه و **قوالان** وخادم وديگر اصناف عمله

مصالح آش بامداد وشبانگه **وسماع عام درماهی دونوبت**

صدقه معینه برسم فقرا ومساکین جهت بهاء کرباس ومدارس وپوستین گول »

در حبیب‌السیر ضمن شرح خانقاههائی کـه بامر غازان خان ساخته شده هم شرط سماع درخانقاه دیده میشود[2] . «... شرط کرد که درخانقاه هربامداد وشبانگاه فقرا و مساکین را آش دهند و **در ماهی دونوبت متصوفه وخوانندگان جمع آمده خوانندگی و سماع کنند** ودرآن روز جهت ایشان اطعمه وحلاوا پزند... »

جالب تر این است که در قلمرو ایلخانان سماع در شب ولادت رسول اکرم ازاخص اعمال والزم آنها می گردد، همچنین درشبهای جمعه ولیالی متبر که مورد نظر و عمل بوده است چنانکه خواجه رشیدالدین فضل‌الله درپایان مکتوب‌خود در باره تولیت شیخ مجدالدین بغدادی درخانقاه غازانی بغداد که ذکرآن گذشت راجع به : «اخراجات لیالی متبرکه» چنین می‌نویسد[3] : « **جمعات** مقرر شده که در این

---

۱ – تاریخ غازانی ص۲۰۹

٦ – حبیب‌السیر ج ۳ ص ۱۸۸

۳ – مکاتبات رشیدی مکتوب چهاردهم ص ٤٠ - ۳۹

شب سماعی باشد که اکابر و اعیان بغداد حاضر شوند مشروط بر آنکه چون سماع آخر شود دعاءِ بانی که پادشاه غازان است و مسبب که این ضعیف است بفرمایند ان شاءالله در معرض اجابت افتد.»

ضمن تعیین میزان مصارف چون آش و نان وحلوا و بریان و شمع و قند و عسل یك نفر قوال هم با ۱۰ دینار اجرت منظور شده است.

هم درمکتوب چهل وپنجم که بعنوان شیخ صفی‌الدین اردبیلی نوشته پس‌از ادعیه و بیان نیت خود چنین می نویسد[۱]: «در این وقت بجهت خانقاه مخدومی که مطرح انوار هدایت و مظهر اسرار ولایت است اندك وجهی برولایت مذکور حواله رفته تا **در ليلة‌الميلاد[۲] رسول‌الله** صلی‌الله علیه وسلم سماعی سازند واعیان جمهور

۱ــ مکاتبات رشیدی ص۲۶۹ــ۲۶۸ ۲ــ اختصاص دادن شب‌میلاد پیغمبر اکرم ازطرف صوفیه بسماع هرچند قبل‌از این‌قرن درایران مستنداً بنظر نرسیده‌است ولی از تحقیقی‌که پرفسورمحمدشفیع کرده وضمن‌تعلیقات درصفحه ۲۶۹ مکاتبات‌رشیدی بچاپ‌رسیده معلوم‌میشودکه این‌رسم از اربل بسایر نقاط سرایت‌کرده است و عین نوشته مشارالیه چنین است: «ملك مظفرالدین کوکبوری صاحب اربل که ظاهراً اول کسی است‌که درسنهٔ ٦٠٤ احتفال مولدالنبی (ص) را صورتی خاص داد (رك انسیکلوپدیا آف ایسلام ۳ : ٤۲) «كان يعمله سنة فی ثامن‌الشهر (يعنی شهر ربيع‌الاول) و سنة فی ثانی عشرة لاجل‌الاختلاف الذی فيه» (وفيات الاعيان ۱ : ٤۳۷) محمدبن یوسف‌الشامی در سبيل‌الهدی والرشاد فی سيرة خيرالعباد المشهور بالسيرة الشامية گفته است: و من احسن‌البدع ما ابتدع فی زماننا هذا من هذا القبيل ما كان يفعل بمدينة اربل كل عام فی اليوم الموافق ليوم مولد النبی صلی‌الله عليه وسلم من‌الصدقات والمعروف و اظهار الزينة والسرور ... وكان اول من فعل بالموصل عمر بن محمد احدالصالحين المشهورين و به‌اقتدی فی ذلك صاحب اربل وغيره رحمهم‌الله تعالی (الدر المنظم فی‌حكم عمل مولد النبی الاعظم طبع دهلی سنه ۱۳۱۱ ص ۸٤) ابن‌خلکان نیز مثل متن ذکر عمل سماعات (بعد صلاة مغرب در ليلة‌المولد وبعدش) و عمل سماط عام (درمیدان و سماط ثانی درخانقاه) دریوم مولد می کند، اثر این احتفال ها از اربل بمشرق ومغرب رسید چنانچه از متن ظاهر است، نیز ازین‌که ابوحمو موسی‌بن یوسف امیر قلمسان (۷۵۳ تا ۷۸۸) که‌جلوسش مؤخر است از موت رشید قریباً به سی و شش سال درکتاب خود واسطة‌السلوك فی سياسة‌الملوك (طبع تونس سنه ۱۲۷۹) پسر خودرا وصیت میکند (ص ۱٦۷) که بطریق پدر خود هرسال اهتمام ليلة مولدالنبی‌ص کند و درو انفاق سازد و سال بسال او را سنة موکده قرار دهد و در آن شب در مواساة فقراء و عطاء شعراکوشد ومثل پدر خود به‌نظم مولدیات افضل مزیات را حاصل‌کند.»

وصدور اردبیل حاضر گردانند و **سماعی صوفیانه بفرمایند** وعندالفراغ این درویش دلریش را بدعای خیر یاد کنند.»

این منشور وفرامینی که در باب انتصاب مشایخ بتولیت خانقاهها و برقراری مجالس سماع در این قرن بنظر میرسد نشانهٔ آن است که تصوف عاشقانه بی‌حد و رسم وبر کنار از دنیاپرستان و دستگاههای حکومتی در این زمان جای خود را به تصوف گونه‌ای که تنها در خانقاهش میتوان جست ودر پناه دین حق حیات دارد داده است و آن هدیهٔ آسمانی ولطیفهٔ غیبی در کنار دیگر کالاهای روزگار قرار گرفته است ازآنهمه شور وعشق وصفاوذوق ومحبت خبری‌نیست وبقول خواجه رشیدالدین وزیر پاره‌ای ازپیران «مشایخ صورت وفضول‌سیرت[1]» شده‌اند وخلاصه اینکه‌اگر جنبشی یا در بعضی جهات گسترشی دیده میشود شخصی وطولی است نه عمقی.

نکته دیگری که در تصوف این عهد قابل ملاحظه است شرکت صوفیان پاره‌ای از نقاط در تعلیمات جنگی است وظاهراً پس از حملهٔ مغول وجهاد مشایخ صوفیه نظیر نجم‌الدین کبری بصوفیه تعلیمات جنگی‌داده میشده است وصوفیان‌برای دفاع از وطن ودین وناموس در برابر اجنبیان استعمال اسلحه را میآموخته‌اندچنان که در کتاب اشجار و اثمار علیشاه بن محمد خوارزمی معروف ببخاری که از کتب نجوم معروف قرن هفتم هجری است در ثمرهٔ ششم در احکام قاسم از یکی ازمشایخ صوفیهٔ معروف آن زمان بنام شیخ حسام‌الدین اسم میبرد که در خانقاه سمرقند «جوانان را علم سلاح ومبارزت آموختی» وخود علیشاه از خدمت او تیر و کمان‌و اسلحهٔ دیگر وطریق کشتی گرفتن آموخته است[2].

خود همین موضوع که صوفی سلاح بدست گیرد قابل توجه است راست است

۱- تاریخ غازانی ص ۱۵۲ ۲- مقدمهٔ مصباح ص ۹۸

که بر نفس عمل یعنی دفاع در برابر اجنبیان نه تنها ایرادی وارد نیست بلکه شایسته تمجید نیز هست اما در تصوف که هدفش صلح کل محبت مطلق است قتل نفس بهیچ عنوان در نمیگنجد از صوفی جنگ خواستن مانند آن است که از آب کار آتش بطلبند یا از عسل تلخی و از خورشید تیرگی و از برف گرمی و از آتش سردی انتظار رود.

نکاتی که گذشت همه مؤید انحراف غالب صوفیان از اصول تصوف است و بهمین جهت است که افراد روشن‌بین وحساس وهوشمند این عصر لب بمذمت صوفیان ومشایخ آنان گشوده وتر وخشك را باهم سوخته‌اند. اوحدی اصفهانی مشهور بمراغی (متوفی ۷۳۸) در جام جم در ذم صوفیه عهد خود چنین میگوید:[۱]

پیر شیاد دانه پاشیده — گرد او چند نا تراشیده
ریش را شانه کرده پره زده — سر که بر روی نان وتره زده
پنج شش جا نشانده حلقهٔ ذکر — سر خود را فرو کشیده بفکر
تا کی می‌آورد ز در خوانی — یا که سازد برنج و بریانی
کم بری زر ز زرق نپذیرد — پر بری زود در بغل گیرد
همچو گردون کبودجامه‌شده — صید را گرگ این تهامه‌شده

☆☆☆

پیش از اینهم روندگان بودند — عشق را پاك بندگان بودند
که بجز راه حق نرفتندی — در پی جر و دق نرفتندی
بمجاور فتوح دادندی — از نفس قوت روح دادندی
رنگ پوش دروغ چون پر شد — عقد خر مهره رشتهٔ در شد

۱- جام جم اوحدی ص ۲۲۲-۲۲۱ چاپ وحید دستگردی

خلق دریافت زرق سازیشان — حق نمائی و حقه بازیشان
بروش چون گناهکار شدند — همه در چشم خلق خوارشدند
رند و رقاص و مارگیر همه — زرق ساز و زنخ پذیر همه

مراد از ذکر این مقدمات که فهرست‌وار بآنها اشاره شد اینست که برخواننده روشن شود چرا حافظ صوفی را دامگذار ومکار وخرقهٔ او را خرقهٔ سالوس و خرقهٔ ریائی میخواند وزاهد ومفتی وفقیر وواعظ را خودبین وحرام‌خوار ومردم فریب و دروغزن مینامد زیرا صوفی زمان حافظ خاصه در محیط فارس با حکومت فاسد عوام فریب آل‌مظفر ، صدرنشین مسند ارشاد ولی از قید هر حقیقتی آزاد است. حافظ از این صوفی‌نمایان که بغلط نام صوفی بر خود نهاده بودند در رنج است و در دیوان او غالباً صوفی مرادف باریاکار متنمس ومدلس بکار رفته است که برای‌نمونه شواهدی چند از دیوان او آورده میشود :

صوفی نهاد دام و سر حقه باز کرد — بنیاد مکر با فلك حقه باز کرد
۱۳۳ـ۹۰
بازی چرخ بشکندش بیضه‌در کلاه — زیرا که عرض شعبده‌با اهل‌راز کرد
۱۳۳ـ۹۱
ای دل بیا که ما به پناه خدا رویم — زانچه آستین کوته ودست دراز کرد
صنعت‌مکن که‌هر که‌محبت نه‌راست باخت — عشقش بروی دل در معنی فراز کرد
فردا که پیشگاه حقیقت شود پدید — شرمنده‌رهروی که‌عمل برمجاز کرد

☆☆☆

نقدصوفی نه‌همه‌صافی و بی‌غش‌باشد — ای بساخرقه که مستوجب آتش‌باشد
۱۵۹ـ۱۰۸
صوفی‌ما که زوردسحری مست‌شدی — شامگاهش نگران باش که سرخوش باشد

✡✡✡

جفا نه‌پیشه درویشی است وراهروی | بیار باده که این سالکان نه مرد رهند
١٣٦-٢٠١

غلام همت دردی کشان یکرنگم | نه آن گروه که ازرق لباس ودل سیهند
١٣٧-٢٠١

بیخبرند زاهدان نقش بخوان ولاتقل | مست ریاست محتسب باده بده ولاتخف
٢٠١-٢٩٦

صوفی شهر بین که چون لقمهٔ شبهه میخورد | پاردمش دراز باد این حیوان خوش علف

✡✡✡

خیز تا خرقهٔ صوفی بخرابات بریم | شطح و طامات ببازار خرافات بریم
٢٥٧-٣٧٣

شرممان باد ز پشمینهٔ آلودهٔ خویش | گر بدین فضل وهنر نام کرامات بریم
٢٥٨-٣٧٣

✡✡✡

صوفی بیا که خرقهٔ سالوس بر کشیم | وین نقش زرق راخط بطلان بسر کشیم
٢٥٩-٣٧٥

نذر و فتوح صومعه در وجه می‌نهیم | دلق ریا به آب خرابات بر کشیم

✡✡✡

نشان اهل خدا عاشقیست باخود دار | که درمشایخ شهراین نشان نمی‌بینم
٢٤٦-٣٥٨

✡✡✡

در این خرقه بسی آلودگی هست | خوشا وقت قبای می فروشان
٢٦٦-٣٨٦

درین صوفی و شان دردی ندیدم | که صافی باد عیش درد نوشان

✡✡✡

بزیر دلق ملمع کمندها دارند
دراز دستی این کوته آستینان بین
۲۷۸-٤۰۳

☆☆☆

خدا زان خرقه بیزار است صدبار
که صد بت باشدش در آستینی
۳٤۲-٤۸۳

نمی‌بینم نشاط عیش در کس
نه درمان دلی نه درد دینی
درونها تیره شد باشد که از غیب
چراغی بر کند خلوت نشینی
گر انگشت سلیمانی نباشد
چه خاصیت دهد نقش نگینی

☆☆☆

بوی یکرنگی ازاین نقش نمی آیدخیز
دلق آلودهٔ صوفی بمی ناب بشوی
۳٤٤-٤۸۵

عده‌ای ازمشایخ معروف این قرن عبارتند از : بهاءالدین سلطان ولد(متوفی ۷۱۲) و شیخ ظهیرالدین عبدالرحمن بن علی بن بزغش (متوفی ۷۱٦) و حسین امیرحسینی صاحب کنزالرموز و نزهة‌الارواح متوفی (۷۱۸) و شیخ محمـود شبستری صاحب گلشن راز (متوفی ۷۲۰) و شیخ صفی‌الدین اسحق اردبیلی جد صفویه (متوفی ۷۳۵) و شیخ عزالدین محمود بن علی کاشانی صاحب مصباح‌الهدایة (متوفی ۷۳۵) و شیخ رکن‌الدین علاء الدوله احمد بن محمد سمنانی بیابانکی (متوفی ۷۳٦) و شیخ کمال‌الدین عبدالرزاق کاشانی مؤلف شرح منازل السائرین (متوفی ۷۳٦) و شیخ امین‌الدین محمد کازرونی(متوفی ۷٤۵) و امام عبدالله یافعی یمنی صاحب‌تاریخ مرآة‌الجنان و تصانیف دیگر (متوفی بعد از ۷۵۰) و خـواجه بهاءالدین نقشبند (متوفی ۷۹۱) و مولانا زین‌الدین ابوبکر تایبادی (متوفی ۷۹۱)

از مختصات تصوف این قرن قرار گرفتن آن در حمایت دین و کاسته‌شدن از عمق وافزوده شدن بطول آن و رواج خانقاهها وسماع در آنها و جانبداری ایلخانان

از این طریقه و وسیله قرار گرفتن تصوف برای مسند نشینی و ریاست فروشی و رسیدن بحوائج دنیوی است پیشرفت تصوف در هند و آسیای صغیر نیز در این قرن قابل عنایت است .

بیفشان زلف و صوفی را بپا بازی و رقص آور
که از هر رقعهٔ دلقش هزاران بت بیفشانی
۴۷۴ - ۳۳۶

طامات ـ گزافه گوئی صوفیان از سر حال

طامات [۱] یعنی ادعاهای بزرگ و دعوی کرامتها و خوارق عادات که سخت عجیب و نادر نماید .

خواجه عبدالله انصاری در رسالهٔ محبت نامه در باب طامات چنین می‌نویسد [۲] :

« طامات سخنی باشد نامفهوم یا کنایتی نامعلوم . عبارت از داشتی یا نشان از پنداشتی که خلق از آن عاجز باشد و عقل در آن معجز باشد . فؤاد در آن متفکر گردد و تفکر در آن متحیر گردد . یا سخنی باشد از عیان بی شرح و بیان بشناسد آنکه با راه باشد یا از آن معنی آگاه باشد . طامات سخنی باشد که از وجدی صادر باشد ،

۱ ـ ریشه این لغت و پارسی یا تازی بودن آن آنگونه که طبع بپذیرد برنگارنده معلوم نشد ؛ فرهنگ نفیسی آنرا فارسی و بمعنی هذیان و نظایر آن ضبط کرده است اما بدین معنی جز در کتب صوفیه بکار نرفته و در سایر متون فارسی استعمالش بنظر اینجانب نرسیده است شکل و املای کلمه نیز بفارسی نزدیک نیست .
در عربی طامة با تشدید میم بمعنی مصیبت و بلای بزرگ و همچنین قیامت آمده است که از لحاظ لفظ و بخصوص از جهة معنی با مسامحهٔ بسیار هم دشوار است که آنرا مفرد طامات بدانیم مگر توسعاً و مجازاً و باین معنی که طامات صوفیان نیز نشانهٔ قیامتی است که در درون آنان برپای شود یا سخنانی که شنیدن آن قیامت برپا میکند .

۲ ـ رسائل خواجه عبدالله انصاری ص ۱۴۰ - ۱۳۹

گوینده نه حاضر باشد. علم شریعت آیاتست و علم طریقت با برکاتست و علم حقیقت طامات و شریعت و طریقت را درجات. یکی همه نفی و دیگری همه اثباتست. تا مرد در صورت حیاتست در بند صفاتست آنکه عین ممات است بر وی چه بشارت است و این چه اشارت است. آنجا که صفات محققان است هر چه غیرتست حق آنست، گوینده حق است چه جای طاماتست.

تا قبلهٔ یار خویشتن بودستیم   از سجدهٔ آن بتان بر آسودستیم
از بهـر نظارهٔ خطـا بینانرا   خورشید بطامات بیندودستیم

در تذکرةالاولیاء طامات مکرر استعمال شده است که برای نشان دادن معنی و محل استعمال دو مورد آن ذکر می‌شود: «نقل است که یک بار شیخ پای فرو کرده بود دانشمندی برخاست تا برود پای از زیر پایش بنهاد. گفتند ای نادان چرا چنین کردی از سرپنداری؟ گفت چه میگوئید طاماتی دراو بسته‌اید بعد از آن در آن پای خوره افتاد [1]»

هم شیخ عطار در ترجمهٔ شیخ ابوالحسن حصری می آورد که احمد نصر را بسبب آنکه با بودن دویست و هشتاد پیر در حرم حدیثی کرده بود از آنجا راندند و چون ببغداد آمد شیخ ابوالحسن بخانه راهش نداد وبرای ترك ادب دستور داد که یکسال بروم رود و روز خوك بانی و شب تا صبح نماز کند تا دلهای عزیزان، او را قبول کنند. احمد چنین کرد و باز آمد آنگـاه شیخ ابوالحسن در خانه و دیگر پیران در حرم باستقبالش شتافتند و او را فرزند و نور چشم خویش خواندند و بعد چنین می‌نویسد [2]: «جرمش همه این بود که یك حدیث کرده بود و امروز همه بر در دکانها طامات می گویند»

---

۱ - ذکر بایزید بسطامی ج ۱ ص ۱۲۸   ۲ - تذکره ج ۲ ص ۲۲۸

یکی از عقل می لافد یکی طامات می بافد بیا کاین داوریها به پیش داور اندازیم
۳۷۳ - ۲۵۸

طریقت ـ راه وصول بحق

طریقت روش تصوف و پیش رفتن در این راه است که بحقیقت منتهی میشود آن صوفی که در این راه گام می نهد سالك نام دارد و تا رسیدن بحقیقت باید مقاماتی را طی کند که ذکر آنها قبلا گذشته است.

مرحوم دکتر غنی درباره حقیقت و طریقت چنین می نویسد[1]: حقیقت سرمنزل و نتیجهٔ سلوك در طریقت است زیرا سالك در طلب لطیفهٔ باطنی که منظور و مطلوب اوست می رود همین که آن لطیفهٔ روحانی را یافت بمنظور عالی خود واصل شده یعنی به «حقیقت» رسیده است. بطوریکه در طی صحبت گفته شده و در آینده نیز گفته خواهد شد در مبحث تصوف و عرفان سه مرحله را باید در نظر داشت: شریعت طریقت ـ حقیقت.

شریعت راه را نشان می دهد و عبارت از احکامی است که رعایت آن انسانرا براه راست هدایت می کند و مستعد بدست آوردن لطایف روحانی و باطنی میسازد همین که این استعداد حاصل شد و طالب منظور خود را در نظر گرفت پیرو طریقت محسوب است باین معنی که فائدهٔ شریعت راهنمائی است وبس ولی «راهروی» بطرف کمال عمل طریقت است که چنانکه اشاره شد غایت آن وصول بحقیقت است.

استاد ابوالقاسم قشیری در بارهٔ شریعت و حقیقت چنین نوشته است[2]:

« الشریعة امر بالتزام العبودیة و الحقیقة مشاهدة الربوبیة فکل شریعة غیر مؤیدة

---

۱ ـ ذیل تاریخ تصوف ص ۲۰۸ ۲ ـ رساله ص ۴۶

بالحقیقة فغیر مقبول و کل حقیقة غیر مقیدة بالشریعة فغیر محصول ... فالشریعة ان تعبده والحقیقة ان تشهده »

آنچه هجویری در این باب بیان کرده تقریباً همان است که قشیری گفته منتها عبارات متفاوت است [1] : « ... حقیقت عبارتی است از معنی که نسخ بر آن روا نباشد و از عهد عالم تا فناء عالم حکم آن متساویست چون معرفت حق و صحت معاملت خود بخلوص نیت ، و شریعت عبارتیست از معنی که نسخ و تبدیل بر آن روا بود چون احکام اوامر پس شریعت فعل بنده بود و حقیقت داشت خداوند و حفظ و عصمت وی جل جلاله پس اقامت شریعت بی وجود حقیت محال بود و اقامت حقیقت بی حفظ شریعت محال »

هم هجویری در صفحه ۱۸ کتاب خود در بارهٔ مقامات طریقت و ارتباط آن با شریعت چنین می نویسد : « محمد بن الفضل البلخی گوید : العلوم ثلثة علم من الله و علم مع الله و علم بالله . علم بالله ، علم معرفتست کی همه اولیاء او او را بدو دانسته اند و تا تعریف و تعرف او نبود ایشان ویرا ندانستند از آنچ همه اسباب اکتساب مطلق از حق تعالی منقطع است و علم بنده مر معرفت حق را علت نگردد کی علت معرفت وی تعالی و تقدس هم هدایت و اعلام وی بود و علم من الله علم شریعت بود کی آن از وی بما فرمان و تکلیفست و علم مع الله علم مقامات طریق حق و بیان درجات اولیاء بود پس معرفت بی پذیرفت شریعت درست نیاید و برزش شریعت بی اظهار مقامات راست نیاید »

شیخ ابوسعید ابی الخیر نیز در این باره بعربی و فارسی سخنی دارد که لطیف و قابل عنایت است :

۱ - کشف ص ۴۹۹

« شیخ را پرسیدند یا شیخ ماالشریعة و ماالطریقة و ماالحقیقة ؟ فقال الشریعة افعال فی افعال و الطریقة اخلاق فی اخلاق والحقیقة احوال فی احوال . فمن لاافعال له بالمجاهدة و متابعة السنة فلااخلاق له بالهدایة و الطریقة ومن لااخلاق له بالهدایة والطریقة فلااحوال له بالحقیقة والاستقامة والسیاسة[۱] »

شیخ را پرسیدند از شریعت و طریقت و حقیقت . شیخ ما گفت این اسامی منازلست و این منازل بشریت را بود . شریعت همه نفی و اثبات بود بر قالب وهیکل و طریقت همه محو کلی باشد و حقیقت همه حیرتست[۲]

مولانا جلال الدین محمد مولوی در مقدمه دفتر پنجم مثنوی در این باب چنین نگاشته است[۳]:

« این مجلد پنجم است از دفتر هاء مثنوی و تبیان معنوی در بیان آنك شریعت همچو شمعست ره می نماید و بی آنك شمع بدست آوری راه رفته نشود و چون در ره آمدی آن رفتن تو طریقتست و چون رسیدی بمقصود آن حقیقتست وجهت این گفته اند که لوظهرت الحقایق بطلت الشرایع همچنانك مس زر شود و یاخود ازاصل زر بود اورا نه علم کیمیا حاجتست که آن شریعتست ونه خود را در کیمیا مالیدن که آن طریقتست چنانکه گفته اند : طلب الدلیل بعدالوصول الی المدلول قبیح و ترك الدلیل قبل الوصول الی المدلول مذموم . حاصل آنك شریعت همچون علم کیمیا آموختنست از استاد یا از کتاب و طریقت استعمال کردن داروها و مس رادر کیمیا مالیدن است و حقیقت زر شدن مس ، کیمیا دانان بعلم کیمیا شادند که ما علم این می دانیم و عمل کنند گان بعمل کیمیا شادند که ما چنین کارها میکنیم و

---

۱ و ۲ - اسرارالتوحید ص ۳۲۳ و ص ۳۲۶

۳ - جلد سوم مثنوی چاپ نیکلسن دفتر پنجم ص ۲ - ۱ .

حقیقت یافتگان بحقیقت شادند که مازرشدیم وازعلم وعمل کیمیا آزاد شدیم عتقاءالله ایم

کل حزب بمالدیهم فرحون [۱]

یا مثال شریعت همچو علم طب آموختنست و طریقت پرهیز کردن بموجب طب و داروها خوردن و حقیقت صحت یافتن ابدی و از آن هردو فارغ شدن ، چون آدمی ازین حیوة میرد شریعت و طریقت ازو منقطع شود و حقیقت ماند ، حقیقت اگر دارد نعره می‌زند کـه یالیت قومی یعلمون بماغفرلی ربی [۲] و اگر ندارد نعره میزند که [۳] یا لیتنی لم‌اوت کتابیه [۴] ولم ادرماحسابیه [۵] یا لیتها کانت‌القاضیه [۶] مااغنی عنی مالیه [۷] هلك عنی سلطانیه . شریعت علمست ، طریقت عملست ، حقیقت الوصول الی‌الله ، فمن کان یرجو لقاء ربه فلیعمل عملا صالحا ولا یشرك بعبادة ربه احدا [۸] و و صلی‌الله علی خیر خلقه محمد و آله وصحبه وعترته و سلم تسلیماً »

شیخ‌محمود شبستری در گلشن‌راز شریعت‌را به‌پوست و حقیقت را به‌مغز و طریقت را بفاصل بین آندو تشبیهه کرده است [۹]

کسی مـرد تمـامست کز تمامی ‌ ‌ ‌ ‌ کند بـا خـواجگی کار غلامـی
پس آنگاهی که ببرید او مسافت ‌ ‌ ‌ ‌ نهـد حـق بر سرش تاج خـلافت

۱ – قسمت آخر از آیهٔ ۵۵ سورهٔ ۲۳ مؤمنون است و تمام آن چنین است : فتقطعوا امر هم بینهم زبرا کل حزب بمالدیهم فرحون . همچنین آخر آیهٔ ۳۱ از سورهٔ ۳۰ روم است .

۲ – نیمهٔ آخر آیهٔ ۲۵ و نیمه اول آیهٔ ۲۶ ازسورهٔ ۳۶ یس است و تمام دو آیه چنین است آیه ۲۵ – قیل ادخل الجنة قال یالیت قومی یعلمون . آیه ۲۶ – بماغفرلی ربی وجعلنی من‌المکرمین

۳ – قسمت آخر آیه ۲۵ از سوره ۶۹ الحاقه است وتمام آن چنین است : و اما من‌اوتی کتابه بشماله فیقول یا لیتنی لم اوت کتابیه .

۴ – آیه ۲۶ از سوره ۶۹ الحاقة ‌ ‌ ‌ ۵ – آیه ۲۷ از سورهٔ ۶۹

۶ – آیه ۲۸ از سوره ۶۹ ‌ ‌ ‌ ۷ – آیه ۲۹ از سورهٔ ۶۹

۸ – قسمت آخر آیه ۱۱۰ از سورهٔ ۱۸ کهف است و تمام آن چنین است : قل انماانابشر مثلکم یوحی الی انماالهکم اله واحد فمن کان یرجو لقاء ربه فلیعمل عملا صالحا و لایشرك بعبادة ربه احدا

۹ – جواب از سئوال‌دویم ص ۷۴۰ از شرح لاهیجی ومتن گلشن راز.

بقا می‌یابد او بعد از فنا باز / رود ز انجام ره دیگر بآغاز

شریعت را شعار خویش سازد / طریقت را دثار خویش سازد

حقیقت خود مقام ذات او دان / شده جامع میان کفر و ایمان ...

تبه گردد سراسر مغز بادام / گرش از پوست بخراشی که خام

ولی چون پخته شد بی‌پوست نیکوست / اگر مغزش بر آری بر کنی پوست

شریعت پوست، مغز آمد حقیقت / میان این و آن باشد طریقت

خلل در راه سالك نقص مغز است / چو مغزش پخته شد بی‌پوست نغز است

چو عارف با یقین خویش پیوست / رسیده گشت مغز و پوست بشکست

شیخ محمد لاهیجی شارح گلشن راز فصلی باشباع در باره سخنان شیخ شبستر نگاشته که خواننده را بدان کتاب حوالت می‌دهد[1] حافظ فرماید:

روندگان طریقت ره بلا سپرند / رفیق عشق چه‌غم دارد ازنشیب وفراز

۲۵۸ ـ ۱۷۵

عارف

عارف در لغت بمعنی شناسنده است و در اصطلاح صوفیان بخود شناس خداشناسی که علم او بمعنی و حقایق باشد نه الفاظ و ظواهر اطلاق میشود.

عارف از مصدر عرفان مشتق است و عرفان که بمعنی شناختن است بمعنی شناسائی حق در قرآن کریم نیز استعمال شده « و اذاسمعوا ماانزل الی الرسول‌تری اعینهم تفیض من الدمع مما عرفوا من الحق یقولون ربنا آمنا فاکتبنا مع الشاهدین[2] »

---

۱ ـ رجوع شود بصفحات ۲۹۶ تا ۳۱۳

۲ ـ سورهٔ ۵ مائده آیه ۸۶

هجویری در این باب چنین مینویسد[۱] «مشایخ این طریقت علمی را که مقرون معاملت و حال باشد و علم آن عبارت از احوال خود کند آنرا معرفت خوانند و مر عالم آنرا عارف و علمی را که از معنی مجرد بود و از معاملت خالی آنرا علم خوانند و مر عالم آنرا عالم پس آنکه بعبارت مجرد و حفظ آن بی حفظ معنی عالم بود ورا عالم خوانند و آنکه بمعنی و حقیقت آن چیز عالم بود ورا عارف خوانند و از آن است که چون این طایفه خواهند که بر اقران خود استخفاف کنند ویرا دانشمند[۲] خوانند و مرعوام را این منکر آید و مرادشان نه نکوهش بود بحصول علم که مرادشان نکوهش وی بود بترك معاملت **لان العالم قائم بنفسه و العارف قائم بربه**»

---

۱ - کشف ص ۴۹۸ ۲ - از متون فارسی چنان برمی آید که دانشمند غالباً به فقیه اطلاق میشده است یعنی بدان کس که عالم اسلامی بوده است چنانکه از شیخ ابوالقاسم گرکانی شیخ طوس که مانع آمد فردوسی را در گورستان مسلمانان بخاك سپارند عروضی سمرقندی با کلمهٔ «دانشمند» یاد کرده است: «هرچند مردمان بگفتند باآن دانشمند درنگرفت ص ۱۰۳ چهارمقاله مصحح دکترمعین چاپ دانشگاه» در تذکرة الاولیاء نیز لقب دانشمند بیکی از منکران بایزید بسطامی اطلاق شده که چون غالباً متشرعه منکر صوفیان بوده‌اند می‌توان حدس زد که در این مورد نیز دانشمند ترجمه فقیه است. «نقلست که یکبار شیخ پای فرو کرده بود دانشمندی برخاست تا برود پای از زبر پایش بنهاد. گفتند ای نادان چرا چنین کردی از سر پنداری؟ گفت چه میگوئید طاماتی در او بسته‌اید بعد از آن در آن پای خوره افتاد. تذکره ذکر بایزید ص ۱۲۸»

سعدی نیز در قطعه‌ای دانشمند را دانای دینی معرفی کرده است:

بکارهای گران مرد کار دیده فرست
که شیر شرزه در آرد بزیر خم کمند
جوان اگرچه قوی یال و پیلتن باشد
بجنگ دشمن از هول بگسلد پیوند
نبرد پیش مصاف آزموده معلوم است
چنانکه مسألهٔ شرع پیش دانشمند

(گلستان از کلیات سعدی ص ۱۱۷)

«فقیهی از فقهاء بلخ از آنجا که تعصب دانشمندان بود چهار مقاله ص ۹۱»

این نکته را هم باید در نظر داشت که بحکم العلم علمان علم الادیان و علم الابدان، عالم بعلم طب عنوان طبیب داشته و عالم علی الاطلاق همان دانای دینی است که آنرا دانشمند ترجمه کرده‌اند و هم اکنون نیز اهل علم باین طبقه یعنی دانایان دینی اطلاق میشود.

سئل ابوتراب النخشبی رحمه‌الله عن صفة العارف فقال هو الذی لایکدره شیئی و یصفو به کل شیئی[١].

قال ذوالنون رحمه‌الله علامة العارف ثلثه : لاینطفی نور معرفته نور ورعه و لایعتقد باطناً من العلم ماینقض علیه ظاهراً من الحکم ولایحمله کثرة نعم‌الله تعالی علیه و کرامته علی هتك استار محارم‌الله تعالی.

و الفرق بین المؤمن و العارف المؤمن ینظر بنورالله و العارف ینظر بالله عز و جل و للمؤمن قلب و لیس للعارف قلب و قلب المؤمن یطیمئن بالذکر و لایطمئن العارف بسواه[٢]

ذوالنون را پرسیدند که نهایت حال عارف چیست گفت آنکه چنان باشد که آنگاه که هست چنانکه پیش از آنکه بود یعنی پیش از آنکه او را بیافریدند اورا نه‌فعل بود ونه‌اختیارا کنون که آفریدش باید که خویشتن رابی‌فعل وبی‌اختیار داند تا صفتش حال وجود صفت عدم باشد[٣].

از جنید پرسیدند که عارف کیست گفت گونهٔ آب گونهٔ خنور آب باشد (یعنی) در همه حال چنان باشد که اولیترست و از بهر این احوال او مختلف است یعنی عارف را اختیار نباشد و اختیار او اختیار حق باشد و حق بنده را بر یك حال ندارد از حال بحال میگرداند تا گردنده جز حق نیست و چون او را میگرداند در آن گشتن چنان نماید که میگرداند نه‌بینی که آبرا بجام سیاه در کنی سیاه نماید و در سفید سفید و در سرخ سرخ و دیگر الون همچنین او نیز حال خویش می‌نماید که بر آن لونم و بر آن لون نباشد[٤].

استاد ابوالقاسم قشیری بنقل ازچند تن از مشایخ در بارهٔ عارف چنین مینویسد:

---

١ و ٢ - اللمع ص ٣٥ وص ٤١ - ٣٩ ٣ و ٤ - شرح تعرف ج ٤ ص ١٣٧ وص ١٤١

سمعت الشیخ اباعبدالرحمن السلمی یقول سمعت احمد بن محمدبن زید یقول سمعت الشبلی یقول لیس لعارف علاقة و لاالمحب شکوی ولاالعبد دعوی ولاالخائف قرار و لاحد من الله عز وجل فرار .

قال رویم : المعرفة للعارف مرآة اذا نظر فیها تجلی له مولاه .

قال حسین بن منصور : علامة العارف ان یکون فارغاً من الدنیا و الاخرة.

قال ابویزید : العارف طیار و الزاهد سیار .

قال الجنید : العارف من نطق الحق عن سره و هو ساکت وقال ذوالنون لکل شیی عقوبة و عقوبة العارف انقطاعه عن ذکرالله تعالی[1] .

امام محمد غزالی در بارهٔ « آنکه معرفت حق تعالی از همه معرفتهاء دیگر خوشترست » و حال عارفان بیان زیبائی دارد بدین شرح : چون بدانستی که علم و معرفت خوش است شك نیست که بعضی از علوم خوشتر است کـه هر چند معلوم بزرگتر و شریفتر علم وی خوشتر : که علم نهادن شطرنج از علم باختن شطرنج خوشتر ، و علم سیاست مملکت و وزارت از علم درزی و برزگـری خوشتر ، پس علم معانی شرع و اسرار آن از علم نحو و لغت خوشتر و اسرار کار وزیر دروزارت بدانستن از دانستن کارهاء اهل بازار خوشتر و اسرار سلطان دانستن از اسرار وزیر دانستن خوشتر ، پس هرچند معلوم شریفتر علم وی لذیذتر وخوشتر ؛ پس نگاه کن که در وجود هیچ چیز شریفتر و عظیم‌تر و بـا کمال‌تر و با جلال‌تر از خداوند عالم که آفریدگار همه کمالهـا و جمالهـا وی است هست ؟ و تدبیر هیچ سلطان در نگاهداشت مملکت خود چون تدبیر وی در ملکوت آسمان و زمین و نظام کار این جهان ؟ و هیچ حضرت نیکوتر و با کمال‌تر از حضرت الهیت هست ؟ پس چگونه

۱ - رساله قشیریه ص ۱۵۶ - ۱۵۵

ممکن بود که نظارهٔ چیز خوشتر از نظارهٔ این حضرت باشد ـ اگر کسی را چشم آن باشد ـ یا دانستن اسرار مملکتی خوشتر از دانستن اسرار این مملکت باشد؟

پس بدین معلوم شد که معرفت حق تعالی و معرفت صفات وی و معرفت ملکوت و مملکت وی و معرفت اسرار الهیت وی از همهٔ معرفتها خوشتر، که معلوم این معرفت از همه شریفتر، و این گفتن لحن است و خطا که هیچ چیز دیگر را چون باوی اضافت کنی استحقاق آن نماند که شریف گوئی یا توانی گفتن که این شریفتر.

پس عارف دراین جهان همیشه در بهشتی باشد که «**عرضها کعرض السموات و الارض**[1]»، بلکه بیشتر بود، که پهناءِ آسمان و زمین متناهی است و میدان معرفت متناهی نیست و بستانی که تماشاگاه عارفانست کناره ندارد و آسمان وزمین کناره دارد، و میوه هاءِ این بستان نه مقطوع بود و نه ممنوع بلکه بردوام، و «قطوفها دانیة[2]» بود که نزدیك تر از چیزی که هم از ذات وی بود چه باشد؟ و مزاحمت و غل و حسد را بدین راه نبود که هر چند عارف بیشتر بود انس بیشتر باشد، و چنین بهشت بود که به‌بسیاری اهل وی تنگ نشود بلکه فراخ‌تر شود.[3]

شیخ عطار از بایزید بسطامی چنین آورده است: «گفت عارف معروف را بینند و علم با عالم نشینند عالم گوید من چکنم عارف گوید او چکند[4]»

ابوبکر شبلی گوید: وقت عارف چون روزگار بهار است رعد میغرد و ابر

---

۱ ـ سوره ۵۷ حدید آیه ۲۱ و تمام آن چنین است: سابقوا الی مغفرة من ربکم وجنة عرضها کعرض السماء و الارض اعدت للذین آمنوا بالله و رسله ذلك فضل‌الله یوتیه من یشاء والله ذوالفضل العظیم.

۲ ـ سوره ٦۹ الحاقة آیه ۲۳

۳ ـ کیمیای سعادت ص ۸٤۲ ـ ۸٤۱

٤ ـ تذکره ص ۱۳۷

میبارد و برق می‌سوزد و بادمی‌وزد و شکوفه میشکفد و مرغان بانگ میکنندحال عارف همچنین‌است بچشم‌میگرید و بدل میسوزد و بسرمیبازد ونام دوست میگوید و بردراو میگردد[1]

سری سقطلی گفت : عارف آفتاب صفت است که بر همه عـالم بتابد و زمین شکل است که بارهمه موجودات بکشد و آب نهادست که زندگانی دلها همه بدو بود و آتش رنگ است که عالم بدو روشن گردد .

گفت عیش زاهد خوش نبود که وی بخود مشغول است و عیش عارف خوش بود چون از خویشتن مشغول بود[2] .

شیخ‌الاسلام عمر سهروردی‌بنقل از ابوسعید خراز در باره عارف‌می‌نویسد که:
العارف تدبیره فنی فی تدبیر الحق[3] .

مرحوم دکتر غنی ضمن اشاره بمسلك عارف که صلح کل و حقیقت پژوهی است چنین نگاشته‌اند[4] :

عارف واقعی همه چیز را حـاکی از حق میشمرد و با عقیده احدی معارضه نمیکند بلکه معتقداست که در همهٔ عقاید هرقدر ضد یکدیگرجلوه کنندحقیقت موجود است و جنگهـا و اختلافها جنگ رنگهاست مولانا جلال‌الدین رومی در دفتر اول مثنوی در بیان آنکه موسی و فرعون هر دو مسخر یك مشیت‌اندچنانکه زهر و فازهر و ظلمات و نور می‌فرماید :

کفر و ایمان عاشق آن کبریا — مس و نقره بندهٔ آن کیمیا
موسی و فرعون‌معنی را رهی — ظاهر این ره دارد و آن بیرهی

---

١ و ٢ – تذکره ص ١٤١ – ١٤٠ و ص ٢٣٤
٣ – عوارف ص ٦٩   ٤ – تاریخ تصوف ص ٤٢٧

پیش چوگانهای حکم کن فکان — می دویم اندر مکان ولا مکان
چونکه بیرنگی اسیر رنگ شد — موسیئی با موسیئی در جنگ شد
چون به بیرنگی رسی کان داشتی — موسی و فرعون دارند آشتی
گر ترا آید بر این گفته سؤال — رنگ کی خالی بود از قیل وقال
ای‌عجب کاین رنگ از بیرنگ خاست — رنگ با بیرنگ چون در جنگ خاست
اصل روغن ز آب افزون میشود — عاقبت با آب ضد چون میشود
چونکه روغن را ز آب اسرشته‌اند — آب با روغن چرا ضد گشته‌اند
چون گل از خارست وخار از گل چرا — هردو اندر جنگند و اندر ماجرا
یانه جنگ است این برای حکمتست — همچو جنگ خر فروشان صنعت است
یانه این است و نه‌ان حیرانی است — گنج باید گنج در ویرانی است

عزالدین محمود کاشانی در باب معارف پس از مقدمه‌ای راجع باینکه معرفت حق مشروط و مربوط بمعرفت نفس است می‌نویسد که[۱] : معرفت ربوبیت ... عبارت بود از باز شناختن ذات و صفات الهی در صور تفاصیل افعال وحوادث و نوازل ، بعد از آنك بر سبیل اجمال معلوم شده باشد کـه موجود حقیقی و فاعل مطلق اوست سبحانه . وتاصورت توحید مجمل علمی ، مفصل عینی نشود ، چنانك صاحب علم توحید در صور تفاصیل وقایع و احوال متجدده ومتضاده ، از ضر و نفع و منع و عطا وقبض و بسط و ضار و نافع و مانع و معطی و قابض وباسط ، حق را بیند وشناسد بی‌توقفی و رویتی ، او را **عارف** نخوانند . و اگر باول وهلت از آن غافل بود و عنقریب حاضر گردد ، و فاغل مطلق را در صور تصرفات مختلفه باز شناسد او را **متعرف** خوانند نه عارف . و اگر با وجود علم ، حق مطلق را ، ازصور وسایط و روابط ، بازنشناسد

۱ - مصباح ص ۸۱ - ۸۰

و تأثیر افعال را حوالت با وسائط کند، او را ساهی و لاهی ومشرك خفی خوانند..... وظیفهٔ عارف رضا بقضاست و وظیفهٔ متعرف، صبربران. و وظیفهٔ غافل، کراهت و اضطراب.

آقای همائی استاد دانشگاه تهران تحت عنوان: «جلوه های عرفان در ایران» بیانی دارند که برای مزید فائده قسمتی از آن نقل میشود[1]: «در کتب لغت عربی عرفان و معرفت را بمعنی علم و دانش تفسیر میکنند اما از نظر فقه اللغة مابین علم و معرفت چند فرق هست: یکی اینکه معرفت را در مورد ادراك امر جزئی بسیط و علم را در مورد ادراك امر کلی مرکب استعمال می کنند از این جهت است که اگر بگوئی «عرفت الله» صحیح است اما «علمت الله» صحیح نیست برای اینکه ذات خداوند نه مفهوم کلی است و نه مرکب، فرق دیگر اینست که معرفت، علم بعد از جهل و یاد کرد پس از فراموشی است و از این جهت خداوند را عالم میخوانیم اما عارف نمی گوئیم زیرا علم واجب الوجود علم ازلی است که مسبوق بجهل و نسیان نیست.

آنچه گفتم راجع بمعنی اصلی کلمه عرفان و عارف بود اما این الفاظ بمرور ایام تغییرات وتحولاتی پیدا کرده و کم کم اصطلاحی مخصوص شده است که آنرا بعرفان علمی و عرفان عملی و عرفان مثبت و منفی تقسیم می کنند و گاهی آنرا مقابل عالم و گاهی مقابل حکیم و فیلسوف و گاهی مقابل عابد وزاهد می گویند که درهر کدام از این اصطلاحات بمعنی خاصی مراد است.

ضمناً بگویم که عرفان بمعنی اعم علم و فن مخصوص نیست که دارای موضوع و مبادی ومسائل مخصوص باشد بلکه عرفان بیك معنی با همه انواع علوم و فنون سازش دارد و همچنین دین و مذهب خاصی هم نیست که در مقابل ادیان و مذاهب

۱ ـ مجلهٔ رادیو شماره ۴۴ فروردین ۱۳۳۹

دیگر مذهبی تازه و مستقل محسوب شود بلکه باز عرفان بمعنی عام با همهٔ مذاهب و فرق سازش دارد[1] اینکه بعضی خیال می کنند عارف وصوفی و عرفان با تصوف یکی است آنهم اشتباه است ؛ درست است که کم کم لفظ عارف و صوفی را بیك معنی گفته‌اند اما در اصل تصوف هم یکی از شعب و جلوه‌های عرفان محسوب می‌شود ـ تصوف یك غله و طریقهٔ سیر و سلوك عملی است که از منبع عرفان سرچشمه گرفته است ، اما عرفان یك مفهوم عام کلی‌تری است که شامل تصوف وسایر نحله‌هانیز میشود وبعبارت دیگر نسبت مابین تصوف و عرفان بقول منطقی‌ها عموم و خصوص من‌وجه است باین معنی که ممکن است شخص عارف باشد اما صوفی نباشد چنانکه‌ممکن است‌شخص بظاهر داخل طریقه تصوف باشد اما از عرفان بهره‌ای نبرده باشدو گاهی دیده‌ایم کلمهٔ عارف را در معنی‌فاضلتر وعالیتر از لفظ درویش وصوفی استعمال کرده‌اند .در کتاب اسرارالتوحید می‌نویسد : خواجه امام مظفر نوقانی بشیخ ابوسعید گفت که صوفیت نگویم درویشت هم نگویم بلکه عارفت گویم بکمال شیخ ابوسعید آن بود که او گوید .

خلاصه اینکه‌لفظ عرفان و عارف بچند مفهوم‌عام و خاص واخص گفته میشود که نبایدآنها را بهم مخلوط کرد . مفهوم عام کلمه‌بمعنی وقوف بدقایق ورموزچیزی است تقریباً مرادف کلمهٔ محقق و باین معنی‌آنرا مقابل عالم سطحی وقشری وجامد و مقلد میگویند مثلا فلانکس طبیب عارفی است یعنی بسطح خوانده‌ها و نوشته‌ها

---

١ ــ ادوارد براون نیز درتاریخ ادبیات ایرانی که نگاشته همین عقیده را بیان کرده‌است :
« عرفان همهٔ مذاهب موجوده را کم و بیش ازمظاهر ضعیف حقیقت بزرگی می‌داندکه در نهان‌همهٔ موجودات است و عارف‌کسی راگویند که بآن حقیقت بزرگ واصل و متصل گردد . نه اورارغبت افاضه و نه هرکس را جز معدودی که تربیت لازم یافته باشند استعداد و امکان استفاضه باشد »
تاریخ ادبی ایران ج ۱ ترجمه علی پاشا صالح ص ٦٤٠

قناعت نکرده یا فلانکس عارف سخن و سخندان عارفی است یعنی فقط بتقلید سطحی قانع نشده و دقایق سخن و سخندانی را فرا گرفته است . سنائی گوید :

انس دلهای عارفان سخن — تازه و با مزه نه بی سر و بن

مولوی فرماید :

عارف شه بود چشمی لاجرم — بر گشاد از معرفت لب باحشم

سعدی می گوید :

عارفان درویش صاحب درد را — پادشا خوانند اگر نانیش نیست

این عارف که سعدی می گوید نه آن عارف اصطلاحی است بلکه درویش صاحب درد بیشتر با عارف اصطلاحی مناسبت دارد خلاصه عارف باین معنی تقریباً همان است که در فارسی می گوئیم فلانی فن و فوت کاسه گری را خوب یاد گرفته است یعنی بجزئیات و دقایق فن خوب واقف است و بهمین معنی می توانیم بگوئیم مسلمان عارف یا مسیحی عارف و فقیه عارف و نظایر آن مثلا مسیحی عارف کسی است که رموز و حقایق مذهب عیسوی را می‌داند در مقابل مسیحی قشری جامد مقلد خشك که فقط بظواهر شنیده‌ها و دیده‌های خود قناعت کرده است و از رموز و اسرار مذهب خودش اطلاع ندارد اما مفهوم خاص عارف که اصطلاح عرفای واقعی است بمعنی کسی است که حقایق اشیاء را بطریق کشف و شهود چنانکه هست ببیند و بداند و متوغل در امور الهی باشد با ملازمت دین و مذهب و بعبارت دیگر عارف کسی است که هم دارای دین و مذهب باشد و هم اهل ریاضت و کشف و شهود بطوریکه از مقام علم الیقین بمرتبه عین الیقین و حق الیقین رسیده باشد و منظورش از ریاضت و عبادت فقط خدا باشد و بس نه از ترس عذاب دوزخ یا طمع در بهشت و باین معنی اصطلاح عارف هم مقابل حکیم و فیلسوف می‌افتد هم مقابل زاهد و عابد . و مفهوم اخص کلمه اصطلاح مستحدث است که عارف را با صوفی یکی میدانند و گاهی بیك معنی استعمال میکنند

اما بطوری که گفته شد تصوف یکی ازجلوه‌های عرفان بمعنی اعم یا عرفان بمعنی خاص است و عارف بتمام معنی با صوفی یکی نیست.

یك معنی مجازی‌هم عرفان پیدا کرده که آنرا از مجازات همان عرفان‌بمعنی خاص باید شمرد یعنی کسی که در هرچیزی بنظر باطن و تأویل می‌نگرد وحقایق امور را طور دیگرمی‌فهمد که عامه نمی‌فهمند.

فرق عارف با حکیم در کیفیت استدلال و راه ادراك حقایق است حکیم باقوهٔ عقل و استدلال منطقی پی بکشف‌حقایق می‌برد و عارف ازراه ریاضت وتهذیب نفس و صفای باطن بکشف و شهود می‌رسد یعنی آنچه را که حکیم با قوهٔ برهان و عقل میداند عارف از راه کشف و شهود می‌بیند مولوی در این باره میگوید:

بند معقولات آمد فلسفی — شهسوار عقل عقل آمد صفی

عقل دفترها کند یکسر سیاه — عقل‌عقل آفاق دارد پر ز ماه

عقل سر تیز است‌لیکن پای‌سست — زانکه دل ویران شدست وتن درست

بحث عقلی گر در و مرجان بود — آن دگر باشد که بحث جان بود

سعدی گوید:

ره عقل جز پیچ در پیچ نیست — بر عارفان جز خدا هیچ نیست

اما فرق زاهد با عارف: شیخ ابوعلی سینا در اشارات می گوید: **«المعرض عن متاع الدنیا و طیباتها یخص باسم‌الزاهد و المواظب علی فعل العبادات من‌القیام والصیام و نحوهما یخص باسم‌العابد والمتصرف بفکره الی قدس الجبروت مستدیماً بشروق نورالحق فی سره یخص باسم‌العارف و قد یترکب بعض هذه مع بعض»**

مولوی می گوید:

سیر عارف هر دمی تا تخت شاه — سیر زاهد هر مهی یکروزه راه

چشم عارف دان اما هردو کون — که بدو یابید هر بهرام عون

آن دلی کو مطلع مهتابهاست — بهـر عارف فتحت ابوابهاست

صاحب گلشن راز می گوید :

دل عارف شناسای وجود است — وجود مطلق او در شهود است

حافظ میفرماید :

طرهٔ شاهد دینی همه بند است و فریب

عارفان بـر سر این رشته نجویند نزاع

در خرقه چو آتش زدی ای عارف سالك

جهدی کن و سر حلقهٔ رندان جهان باش

اما اینکه اصطلاح عارف وعرفان از چه وقت معمول‌شده قدر مسلمش اینست که در قرن سوم هجری این اصطلاح معمول بوده برای اینکه در کلمات جنید متوفی بسال ۲۹۸ آمده است و محتمل است که ریشهٔ این کلمه در قرن دوم‌هجری پا گرفته باشد و اولین کس از حکمای اسلامی که عرفان بمعنی مصطلح را داخل حکمت و فلسفه کرد شیخ‌الرئیس ابوعلی سیناست که دو فصل مهم یعنی نمط نهم‌و دهم کتاب اشارات را بشرح مقامات عارفین و اسرار کرامات و خرق عادات تخصیص داده است .

جلوه عرفان پیش از اسلام ـ آنچه راجع بظهور اصطلاح عارف و عرفان گفتم راجع بخصوص لفظ بود . اما مفهوم اصلی این کلمات که عبارتست از روشندلی و باز یافتن حقایق اشیاء چنانکه هست از راه ریاضت و کشف وشهود از مستحدثات اسلام‌نیست بلکه در ایران‌پیش از اسلام و دربعض ملل واقوام دیگر نیز سابقه‌داشته است صاحب دبستان‌المذاهب مـی گوید : صوفی و عارف را در ایران پیش از اسلام

«ویژه درون» و روشندل و یگانه بین می گفتند و العهدة علیه .

از جمله جلوه های نمایان عرفان پیش از اسلام بعقیدهٔ بنده مکتب فلاسفهٔ خسروانی ومذاق ومشرب حکمای پهلوی است که شیخ اشراق و مطارحات وتلویحات و غیره (متوفی ۵۸۷) خود را پیرو آن طریقه شمرده وآن روش را که تا قرن ششم بعد از اسلام هیچ ظهوری نداشت وی آشکار ساخت و منبع اطلاعات او نیز چنان که بنده تحقیق کرده‌ام شهر اصفهان و دانشمندان آن سرزمین بوده‌اند .

همین مشرب و مذاق است که در فلسفهٔ اسلامی بعد از شیخ اشراق راه یافت چنانکه حاجی سبزواری در مبحث امورعامه از منظومهٔ حکمت می گوید :

و الفهلویون الوجود عندهم　　　حقیقة ذات مراتب تعم

جلوه‌های عرفان در ایران بعد از اسلام ـ اگر عرفان را بمفهوم حقیقی خود که شامل تصوف و شعب مختلف آن هم میشود تفسیر کنیم تأثیر آن اختصاص بیکی از امور ملی و مدنی ایران ندارد بلکه بطور کلی هیچیك از مظاهر ملیت و قومیت ایران بعد از اسلام را اعم از امور علمی و ادبی یا اخلاقی و اعتقادی و سنن اجتماعی و نحله‌های مذهبی نمی‌توان یافت که در تحت تأثیر عرفان واقع نشده باشد نهایت اینکه در بعضی پرتو غلیظ عرفان است و در بعضی رقیق و در بعضی متوسط .

برای اینکه اصول مطالب فهرست‌وار ذکر شده باشد انواع جلوه های عرفان را در ایران در پنج قسمت میتوان محصور کرد :

۱ ـ تأثیر عرفان در ادبیات نظم و نثر . ۲ ـ تأثیرعرفان در تعلیم و تربیت که شامل اخلاق و رسوم و آداب نیز می‌شود . ۳ ـ تأثیر عرفان در قومیت و ملیت و تشکیلات ملی . ٤ ـ تأثیر عرفان در مذهب و عقاید و آراء . ۵ ـ تأثیر عرفان درامور دولتی و تشکیل سلطنت‌ها . »

آقای همائی پس از این تقسیم‌بندی برای مسائل مذکور توضیحاتی باختصار می‌دهند که ماحصل آن پیداشدن یك دسته از کتب نثر صوفیانه است و دیگر تعلیم و تربیت و پرورش فکری ایرانیان است کـه عرفان ایشانرا با خوی نوع دوستی و تحمل در شداید و حس شفقت و مهمان نوازی خوگر کرده است و همچنین ظهور سلسلهٔ‌صفویه را از مهمترین جلوه‌های عرفان و تصوف در ایران می‌دانند .

با توجه بآنچه در بارهٔ عرفان وعارف گذشت و دقت در طرزاستعمال این کلمه در اشعار حافظ‌می‌توان گفت که‌حافظ صوفی را غالباً بطعنه وبمعنی ریاکاربی‌حقیقت یعنی مدعی صوفیگری بکار می‌برد ولی عارف را قریب بهمان معنی اصطلاحی که خودشناس خداشناس حقیقت جوی است استعمال می کند :

در حیرتم که باده فروش از کجا شنید | سر خدا که عارف سالك بکس نگفت

٢٤٣ - ١٦٤

حافظ راز خود و عارف وقت خویشم | من اگرباده خورم ورنه چه کارم‌با کس

٣٤١ - ٢٣٥

غیبت و حضور ، حضور دل در پیشگاه حق و غایب بودن از غیر او

غیبت در لغت‌بمعنی ناپدیدی و نبودن درجائی است و حضور عکس آن است و در اصطلاح صوفیان مراد از غیبت ، غایب بودن دل از ما سوی الله است و حضور ، حضور در پیشگاه حق است با غیبت از خلق .

ابو نصر سراج غیبت و حضور را چنین‌عنوان می کند : **الغیبة غیبةالقلب عن مشاهدةالخلق بحضوره و مشاهدته للحق بلاتغییر ظاهرالعبد**

والحضور حضور القلب لماغاب عن عیانه بصفاءالیقین فهو کالحاضر

عنده و ان کان غایباً عنه.[١]

اما شرح تعرف می‌نویسد که:[٢] این **غیبت** که این طائفهٔ عبارت کنند از حظوظ نفس خویش غایب باشند و آن حظوظ را نه‌بینند و این غایب گشتن و نادیدن آن باشد که در دنیا و عقبی خویشتن را بر خدا هیچ چیز واجب نه‌بینند. و این حظوظ در او قایم باشد و با او موجود لکن غایب باشد از آن حظوظ بمشاهدهٔ آنچه حق راست یعنی چون حقوق حق بر خویشتن واجب بیند همیشه مشغول آن حقوق گردد، حظوظ نفس خویش فراموش کند در شغل حق. و این ظاهرست ازبهر آنکه نخست بنده از حقی که واجب‌ترست فارغ گردد تا پس حق کمتر طلب کند و بیشك حق خدا واجب‌تر از حق بنده است لابل خود همه حق راست و بنده را خود هیچ حق نیست و نیز بنده طرفة‌العینی از جمله حقوق فارغ نماند و بتماهی گذاردن نتوان رسید و چون حال او در حقوق حق چنین باشد بحظ خویش چگونه فراغت یابد ناچار یا از حق غایب باید تا خویشتن را شاهد باشد یا از خویشتن غایب باید تا حق را شاهد باشد و چون روا می‌باشد که مشاهده شغل مخلوقان بنده را حکم غایبان دهد و اگرچه حاضر است، چون مشاهد حق اَفتدنه حظ ماند و نه‌نفس و نه‌دنیا و نه‌خلق و نه کون...

و غیبتی دیگرست پس از این یعنی برتر از این و آن آنست که غایب گردد از دار فنا و فانی دیدن بدیدن بقا نه بچیزی دیگر و این چنان باشد که دار بقا را شاهد گردد واز دارفنا غایب گردد چون حق باقی را شاهد گردد ازخلق فانی غایب گردد تابمعنی مشاهد چون باقی گردد که گوئی با بقاست اگر چه نه با بقاست و بمعنی غیبت از فانی چنان گردد که گوئی با فنا نیست اگرچه با فناست.

شهود آن باشد که آنچه بیند بخدا بیند نه بخویشتن و آن باشد که آنچه گیرد بحکم‌بندگی گیرد وخضوع بشریت نه ازبهر لذت وشهوت باشد. و این‌شهود

١- اللمع ص ٣٤٠ ٢- شرح تعرف ص ٦٠-٥٢

آن غایب را شهود اعیان نباشد شهود غلبه باشد و معنی این شهود غلبه آن باشد که چون چیزی بر کسی غالب شود هرجا نگرد او را بیند و هرچه شنود از او شنود و هرچه گوید با او گوید. و این خود میان خلق متعارف است که اگر کسی ازچیزی بترسد یا در آن خوف مغلوب گردد هرچه با او گوید هم از آنجا جواب دهدتا اگر کسی بمثل فروغ آتش بیند و خان و مان او از آتش بسوزد و آن اندوه بر او غالب گردد هرچه با او گویند هم از آتش جواب دهد و چون غلبات مخلوق چنین کند غلبات حق اولی‌تر که چنین باشد.

و بعضی ازپیران ما رحمهم‌الله رحمة واسعة شهود راعبارت کرده‌اند و گفته‌اند که شهود آن باشد که چیزها را چون بینی که چون درچشم تو خرد و حقیر نمایندو همه را بی‌صفت بینی از آن که شاهد حق برتو غالب گشته باشد یعنی جلال وعظمت حق را چنان شاهد گشته باشی که دون اورا در جنب او نزدیك تو مقدار نمانده‌باشد چون بلائی عظیم‌تر از آن پیش آید آن خرد را فراموش کند و چون شادی پیش آمده باشد چون خوفی از آن‌عظیم‌تر پیش آیدآن خردرا فراموش کند و اگرخوفی پیش آمده باشد چون شادی‌ازآن عظیم‌تر پیش آیدآن خوف خرد را فراموش کند... می گوید[۱] همهٔ چیزها را در مشاهدهٔ حق خرد دارد و معدوم‌الصفة داند و این را دو وجه باشد یکی آنکه بداند که درهمه کون هیچ چیز بنفس خویش قایم نیست همه قایم بحق‌اند وحق‌بخود قایم‌است چنانکه‌شیخ‌ابوالحسن الاشعری‌رضی‌الله‌عنه‌میگوید: قایم بنفس جز خدا نیست از بهر آنکه قایم بنفس آن بود که او را بکس‌نیاز نباشد و این صفت‌حق است جل‌و عز، و دون حق‌را بحق نیازباشد پس قایم بنفس کی باشد؟

۱ ــ فاعل فعل و مرجع ضمیر آن، نویسندهٔ متن کتاب التعرف‌لمذهب‌التصوف یعنی‌ابوبکر بن‌ابی اسحق محمدبن ابراهیم‌بن یعقوب کلابادی است.

اگر بداردشان بباشند و اگر نیست گرداند نیست گردند و اگرتوفیق خیر دهدخیر کنند و اگر خذلان دهد شر کنند[1] و اگـر هست کند هست گردند و بحقیقت می‌دان که همه اسیر قدرت حق‌اند و فاعل بحقیقت حق است و چون این را شاهد گشتی ترا جز بحق طمع نماند و نه‌از غیرحق خوف‌بماند و تواند بود که این سخن را رمزی ومعنی ازاین نیکوتر باشد وآن آنست که چون مشاهدهٔ جلال حق سبحانه برو غالب گردد هرچیزخواهد که برحق قیاس کند همه‌چیز اورا نیست نماید ازبهر آنکه همه‌را محدث و فانی بیندوحق راباقی‌وقدیم، نه‌محدث را باقدیم باول‌مشار کت باشدو نه فانی را با باقی بآخر مشار کت باشد باول محدثات رسد محدث نماند وحق سبحانه ماند و بآخر فانیات رسد فانی نماند و حق ماند،آنرا که نبود در جنب آنچه بود گم کند همه کون از او ساقط گردد و با حق بماند.

قشیری‌می‌نویسد که : **فالغیبة غیبة‌القلب عن‌علم مایجری من‌احوال الخلق لاشتغال‌الحس بما ورد علیه ثم قد یغیب عن احساسه بنفسه و غیره بوارد من تذکر ثواب اوتفکر عقاب**

آنگاه چند واقعه و حکایت راجع بغیبت ذکر می کند و ازجمله‌آورده است: ربیع‌بن خیثم بدکان‌آهنگری میگذشت چون آهن تفته را در کوره دید بیهوش‌شد و تا روز بعد بخود نیامد چون بهوش آمدچگونگی را از او جویا شدند گفت حال دوزخیان درآتش بیادم آمد و این غیبتی است کـه از حد در گذشته و به بیهوشی (غشیة) بدل شده است.

---

۱ ـ مطلبی که شارح کتاب یعنی ابو ابراهیم مستملی بخارائی در مقدمه نوشته یادآوری میشود : « در این کتاب اعتقاد و توحید و دیانات و احوال و مقامات و حقائق و مشاهدات و رموز و اشارات وسخن مشائخ و حکایات بر طریق سنت و جماعت یاد کردم » ص ۲

ممکن است غیبت از احساس بواسطه معنی‌ئی باشد که از جانب حق سبحانه و تعالی بر او مکشوف شده باشد و در این قسمت افراد بحسب حالات خویش متفاوت‌اند. مشهور است که ابوحفص حداد نیشابوری حرفه آهنگری را در ابتدای حالتش بدین سبب ترك کرد که وقتی وی در دکان بکار مشغول بود قاری‌ئی آیتی از قرآن برخواند در آن هنگام حالتی و واردی غیبی چنان در دلش راه یافت که احساس از اوزایل شد دست در آتش برد و آهن تفته را بیرون آورد شاگردش گفت ای استاد این چه حالت است؟ بعدا ابو حفص متوجه کاری شد که از او سر زده است و آهنگری و دکان را ترك گفت.

در حالی که جنید بازنش نشسته بود شبلی از در در آمد زن خواست خویش فرو پوشد جنید گفت بنشین کـه شبلی را از وجود تو آگاهی نیست و با او سخن گفتن گرفت تا شبلی گریستن آغاز نهاد آنگاه جنید زن را گفت خویشتن فرو پوش که شبلی از غیبت بخویش باز آمد.[1]

و اما الحضور: فقد یکون حاضرا بالحق لانه اذا غاب عن الخلق حضر بالحق علی معنی انه یکون کانه حاضر و ذلك لاستیلاء ذکر الحق علی قلبه فهو حاضر بقلبه بین یدی ربه تعالی فعلی حسب غیبته عن الخلق یکون حضوره بالحق فان غاب بالکلیة کان الحضور علی حسب الغیبة.

و قد یقال لرجوع العبد الی احساسه باحوال نفسه و احوال الخلق ... انه حضر ای رجع عن غیبته.

قشیری عقیده دارد که احوال افراد در غیبت متفاوت است؛ غیبت بعضی درازو غیبت پاره‌ای از آنان کوتاه است؛ چنانکه گویند ذوالنون مصری یك تن از پیروان خویش را نزد بایزید بسطامی فرستاد تا از حالات و صفات او ذوالنون را آگاه سازد.

---

۱ - ترجمه و نقل از رسالهٔ قشیریه ص ٤١ - ٤٠

هنگامی که آن مرد ببسطام رسید نشانی خانه بایزید را گرفت و نزد او رفت. بایزید گفت چه میخواهی؟ در جواب گفت بایزیدرا؟ گفت بایزید کیست و کجاست؟ که من خود بایزید را می‌جویم ... مرد از آنجا بیرون آمد و باخود گفت که این مرد دیوانه است و نزد ذوالنون بازگشت و آنچه گذشته بود حکایت کرد ذوالنون گریست و گفت: برادرم بایزید بگروه روندگان بجانب حق پیوسته‌است.

احمد غزالی در این باره چنین مینویسد: «اگرچه معشوق حاضر و شاهد و مشهود عاشق بود لکن بر دوام غیبت عاشق بود زیرا که حضور معشوق غیبت کلی آرد[1]»

هجویری در بارهٔ غیبت و حضور گوید که: این عبارتهائی است که طردشان چون عکس بود اندر عین معنی مقصود آنگاه متضاد نماید و مستعمل است ومتداول اندر میان ارباب لسان و اهل معنی پس مراد از حضور، حضور دل بود بدلالت یقین تاحکم غیبی‌ورا چون حکم عینی گردد و مراد از غیبت، غیبت دل بود از دون حق تا حدی که از خود غائب شود تا بغیبت خود از خود بخود نظاره‌نکند وعلامت‌این اعراض بود از حکم‌رسوم‌چنانکه ازحرام نبی معصوم باشد پس‌غیبت از خود، حضور بحق آمد و حضور بحق، غیبت از خود چنانکه هر که از خود غایب بحق حاضر و هر که بحق حاضر از خود غایب بود پس‌مالك‌دل خداوندست عزو جل چون‌جذبتی از جذبات حق جل جلاله مردل طالب را مقهور گردانید ـ غیبت نزدیك وی‌چون حضور گردانید و شرکت و قسمت برخاست و اضافات بخودمنقطع شدچنانکه‌یکی گوید از مشایخ‌رح:

ولی فؤاد و انت مالکه بلا شریك فکیف ینقسم

---

١ ـ سوانح ص ٣٣

چون دل را جزوی مالك نباشد اگر غایب دارد یا حاضر اندر تصرف وی باشد و اندر حکم نظر بعین جمله برهان روش احباب اینست اما چون فرق افتد مشایخ را رض اندر این سخنست. گروهی حضور را مقدم دارند برغیبت و گروهی غیبت را برحضور ... آنانکه غیبت را مقدم دارند برحضور ابن عطاست و حسین بن منصور و ابوبکر شبلی و بندار بن الحسین و ابو حمزه بغدادی و سمنون المحب رضی الله عنهم و جماعتی از عراقیان گویند که حجاب اعظم اندر راه حق توئی چون تو از تو غایب شد آفات هستی تو اندر تو فانی شد و قاعدهٔ روزگار بگشت، مقامات مریدان جمله حجاب تو شد و احوال طالبان جمله آفت گاه تو گشت، اسرار ز نار شد مثبتات اندر همت خوار شد چشم از خود و از غیر فرو دوخته شد اوصاف بشریت اندر مقر خود بشعلهٔ قربت سوخته شد و صورت این چنان باشد که خداوند تعالی در حال غیبت تو مر ترا از پشت آدم بیرون آورد و کلام عزیز خود مرا ترا بشنوانید و بخلعت توحید و لباس مشاهدت مخصوص گردانید تا از خود غایب بودی بحق حاضر بودی بی حجاب چون بصفت خود حاضر شدی از قربت حق غایب شدی پس هلاك تو اندر حضور تست اینست معنی قول خدای عز و جل **و لقد جئتمونا فرادی کما خلقناکم**[1]

وباز حارث محاسبی و جنید وسهل بن عبدالله وابوحفص حداد وابوحمدون و ابومحمد جریری و حصری وصاحب مذهب محمد بن خفیف رضی الله عنهم اجمعین با جماعتی دیگر بر آنند که حضور مقدم از غیبت است از آنچه همه جمالها اندر حضور بستست و غیبت از خود راهی باشد بحق چون پیشگاه آمد راه آفت گردد پس هر که از خود غایب بود لامحاله بحق حاضر بود وفایده غیبت حضورست غیبت بی حضور

---

۱ – سوره ۶ انعام آیه ۹۴ و تمام آیه چنین است: و لقد جئتمونا فرادی کما خلقناکم اول مرة و ترکتم ما خولناکم و راء ظهور کم و ما نری معکم شفعاءکم الذین زعمتم انهم فیکم شرکاء لقد تقطع بینکم و ضل عنکم ماکنتم تزعمون.

جنون باشد و یا غلبه و یا مرگ و غفلت . باید که تا مقصود این غیبت حضور باشد و چون مقصود موجود شد علت ساقط شود چنانکه گفته‌اند : نه غایب آن بود که از شهر خود غایب بود غایب آن بود که از کل ارادت غایب بود تا ارادت حق ارادت وی آید و نه حاضران بود که ورا ارادت اشیا نبود که حاضران بود که ورا دل رعنا نبود تا اندر فکرت دنیا و عقبی نبود و آرام با هوا نبود.[1]

ابن عربی در تعریف این معنی می‌نویسد : « **الغیبة غیبة القلب عن علم ما یجری من احوال الخلق لشغل الحس بما ورد علیه** والحضور حضور القلب بالحق عند الغیبة عن الخلق[2] »

عزالدین محمود کاشانی در فصل هفتم کتابش تحت عنوان شهود و غیبت چنین نوشته است :

مراد از شهود حضور است هر چه دل حاضر آنست شاهد آنست و آن چیز مشهود اوست . اگر حاضر حق است شاهد اوست و اگر حاضر خلق است شاهد آن. و صوفیان مشهود را شاهد خوانند بسبب آنکه هر چه دل حاضر آن بود آن چیز هم حاضر دل باشد و هر گاه که لفظ شاهد مطلقا بر صیغت واحد استعمال کنند مرادشان حق بود تعالی و تقدس . و چون شواهد گویند بر صیغت جمع مرادشان خلق بود بجهت وحدت حق و کثرت خلق . و چون لفظ شهود مجرد گویند مرادشان حضور حق بود چه دل ایشان پیوسته شاهد و حاضر حق بود و اهل شهود دو طایفه‌اند : اصحاب مراقبه و ارباب مشاهده .

و اما غیبت وصفی است در مقابله شهود و آن بر دو گونه است : غیبتی مذموم در مقابلهٔ شهود حق ، و غیبتی محمود در مقابلهٔ شهود خلق . و آن دو قسم است :

---

۱ ـ کشف ص ۳۲۲ ـ ۳۱۹ با اندکی حذف و تلخیص

۲ ـ اصطلاحات فتوحات ص ۴

غیبت مبتدیان و آن غیبت است از محسوسات بسبب غلبهٔ شهودحق . و غیبت متوسطان و آن غیبت است از وجود خود بغلبهٔ شهود حق و این نهایت غیبت است و بدایت فنا. و اما مقام منتهیان ورای حال غیبت است چه غیبت حال کسی بود که از مضیق وجود خود خلاص کلی نیافته باشد و بمقام سعت وجود مطلق نرسیده و بر غیبت و شهادت احاطت نیافته . و اهل غیبت مذموم بشاهد خلق از شهود حق غایب‌اند و اهل غیبت محمود بشاهد حق از شهود خلق غایب و اهل کمال را نه شهود حق از خلق غایب گرداند و نه شهود خلق از حق . و تناوب و تعاقب شهود و غیبت محمود سالکان و اهل تلوین را بود . و اما واصلان و متمکنان را جز دوام شهودحق تعالی حالی دیگر نبود و ایشانرا غیبت نبود نه مذموم و نه محمود .[1]

حافظ فرماید :

حضوری گر همی خواهی از او غایب مشو حافظ
متی ما تلق من تهوی دع الدنیا و اهملها
۱ ـ ۲

از دست غیبت تو شکایت نمی کنم
تا نیست غیبتی نبود لذت حضور
۲۵۴ ـ ۱۷۲

فقر ـ نیازمندی صوفی بخدا

فقر در لغت بمعنی احتیاج و تنگدستی است و در اصطلاح صوفیان نیازمندی بخدا و بی نیازی از غیر اوست و فقیر درویشی را گویند که سالك طریق کمال باشد. بدیهی است فقر ظاهری و لغوی نیز با زندگی صوفیان هم آهنگی و تاحدی

۱ ـ مصباح ص ۱۴۲ ـ ۱۴۱

ملازمه دارد زیرا صوفی که جز خدا نمی‌خواهد و نمی‌بیند چگونه میتواند بحطام دنیوی توجه داشته باشد و آنکه انقطاع از ماسوی‌الله راهدف حیات خویش قرار داده است و از فنای کل بجانب بقای کل می‌رود بدنیا و آخرت سر فرود نمی‌آورد و بهر عاملی حتی اندیشه‌ای که او را از حق منحرف سازد پشت پا می‌زند.

برای مبتدیان این طریق نیزسیر معنوی مانع از سیرمادی است و طی مراحل و مقامات و پرداختن بتهذیب نفس و طاعات و معاملات، مجالی برای جمع مال نمی گذارد بعلاوه بطوری که درسیر و تطورتصوف گذشت در قرون اول و دوم وسوم زاهدان بنام، علمدار تصوف بوده‌اند و زهد و فقر برادران اند.

گذشته ازاین مطالب‌غنا فقط برای خدا قابل اطلاق‌است وجز او همه‌فقیراننذ و نیازمندان باو چنانکه خود فرماید: **یا ایهاالناس انتم الفقراء الی الله والله هوالغنی الحمید** [۱] وامام محمدغزالی دراین باره می‌نویسد که: «بدان که‌فقیرآن بود که‌چیزی که ویرا بدان‌حاجت‌بود ندارد وبدست وی نبود، و آدمی را اول‌بوجود خود حاجتست، آنگاه ببقاء خود حاجتست آنگاه بغذا و بمال و بچیزهای بسیار، و از این همه هیچ چیز بدست وی نیست، وی در این همه نیازمندست و غنی آن بود که از غیر خود بی نیاز بود، و این جز یکی نیست جل جلاله و دیگر هر که در وجودآید ازجن و انس وملایکه وشیاطین همه هستی ایشان و بقاء ایشان‌بایشان نیست، پس بحقیقت همه فقیرند .... و عیسی علیه‌السلام فقر را بدین تفسیر کرد و گفت: « **اصبحت مرتهنا بعملی و الامر بید غیری فلا فقیرافقر منی** » گفت. من گرو کردار خویشم و کلید کردار من بدست‌دیگری است، کدام درویش‌است درویش‌تر از من ؟...

۱ ــ سورهٔ فاطر ۳۵ آیه ۱۶ همچنین رجوع شود به: سورهٔ ۲۲ حج آیه ۶۳ ــ سورهٔ لقمان آیه ۲۵ ــ سورهٔ ۴۱ محمد آیه ۴۰.

و لکن نام فقر بر اهل تصوف بر کسی افتد که خود را بر این صفت بیند و این حالت بروی غالب باشد که بداند که هیچ چیز بدست وی نیست در این جهان و در آن جهان، نه در اصل آفرینش و نه در دوام آفرینش ... و در جمله بیان معنی فقر که صوفیان خواهند درین موضع مقصود نیست و نه نیز بیان فقر آدمی درهمه چیزها، بلکه فقر از مال شرح خواهیم کرد و از هزاران حاجت که آدمی راست که از همه فقیر است مال یکی از آنست. پس بدانکه نابودن مال یا از آن بود که مرد دست‌از وی بدارد باختیار یااز آن بود که بدست نیاید: اگر دست از آن‌بدارد این را زهد گویند و اگر خود بدست نیاید این را فقر گویند...

آنگاه در فضیلت درویش می‌نویسد: رسول علیه‌السلام گفت: «خدای تعالی دوست دارد درویش معیل‌و پارسا را» و گفت «یا بلال جهد کن تا چون‌بخواهی‌رفت از این جهان، درویش باشی نه توانگر» و گفت: درویشان امت من پیش ازتوانگران به پانصد سال در بهشت شوند» و در یك روایت بچهل سال. و مگر بدین درویش حریص خواسته باشد وبدان دیگر درویش خرسند و راضی. و گفت: «مرادوپیشه است، هر که از آن هردودست نداشته است مرا دوست داشته است: درویشی و غزا» و گفت: یا درویشان! از میان دل بدرویشی رضا دهید تا ثواب فقر یابید واگر نه نیابید».[1]

ابو نصرسراج فقر را جزو مقامات‌نام می‌برد و می‌نویسد: «الفقر مقام‌شریف... و قال صلعم: الفقر ازین بالعبدالمؤمن‌من‌العذارالجید علی خدالفرس، و قال‌ابراهیم بن احمدالخواص رحمه‌الله:

الفقر رداءالشرف‌ولباس‌المرسلین وجلباب‌الصالحین وتاج‌المتقین وزین‌المؤمنین

۱ - کیمیای سعادت ص ۷۲۳ - ۷۱۹

و غنیمة العارفین و منیة المریدین و حصن المطیعین و سجن المذنبین و مکفر للسیئآت و معظم للحسنات ورافع للدرجات و مبلغ الی الغایات و رضا الجبار و کرامة لاهل ولایته من الابرار.[1]»

مرحوم دکتر غنی بترجمه از اللمع از تقسیم فقرا بطبقات نوشته‌اند که[2]:

«می گوید فقرا بر سه طبقه‌اند:

اول آنهائی که مالك چیزی نیستند و از احدی نه بظاهر و نه بباطن چیزی نمی‌طلبند و از احدی انتظار چیزی ندارند و اگر هم چیزی بآنها داده شود نمی گیرند و این مقام مقربین است که سهل بن علی بن سهل اصفهانی در بارهٔ این طبقه از فقرا گفته حرام است که اصحاب ما را فقرا بنامند زیرا آنها غنی‌ترین خلق خدایند. دوم آنهائی که مالك چیزی نیستند واز احدی سؤال نمی کنند و طلب نمی کنندولی اگر چیزی بآنها داده شود می گیرند. سهل بن عبدالله گفته: فقیر صادق آن است که سؤال نکند و رد نکند و حبس نکند واین مقام صدیقین است. سوم آنهائی که مالك چیزی نیستند و هر گاه محتاج شوند ببعضی از برادران طریقت که بدانند بطلب آنها مسرور میشوند مراجعه کنند و این مقام صادقان[3] در فقر است.»

شرح تعرف راجع بفقر بحث مفصلی دارد که نزدیك بهمان مطالب اللمع است و از جمله می‌نویسد:

بدانکه فقر اصلی است بزرگ و اصل مذهب این طایفه فقرست و حقیقت فقر نیازمندی است و بنده جز نیازمند نباشد از بهر آنکه بندگی بی‌ملکی است و هر که

---

۱ ـ اللمع ص ۴۸ ـ ۴۷ ۲ ـ تاریخ تصوف ص ۲۸۰

۳ ـ مرحوم دکتر غنی صدیقین ترجمه کرده‌اند ولی چون این مقام بدستهٔ دوم اختصاص داده شده و از طرفی در پاورقی اللمع بجای صدیقین، صادقین آمده است با رعایت مناسبت مقام، صادقان ترجیح داده شد.

مالك نباشد مملوك باشد و مملوك بمالك خويش محتاج باشد پس غنى بحقيقت حق است و فقر صفت خلق است بحقيقت و خدا گفت : يا ايها الناس انتم الفقراء الى الله والله هو الغنى الحميد پس بنده اگر همه كون دارد فقيرست ، اگر حق همه كون فانى گرداند غنى است از بهر آنكه او را غنا صفت ذات است و بنده را فقر صفت ذات پس چون حق را غنا صفت ذات باشد بعدم ملك و ملك فقير نگردد و چون بنده را فقر صفت ذات باشد بوجود ملك و ملك غنى نگردد و تا ذات برجا باشد، حكم ذات برجا باشد و ببايد دانستن كه هر غنا كه آن بدون حق است فقرست از بهر آنكه دون حق هيچ چيز بذات خويش غنى نيست و چون فقر بنده بچيزى افتد كه آن چيز بذات خويش غنى نيست او را غنى نگرداند بلكه فقر برفقر زيادت گردد و هر فقرى كه بحق است غناست از بهر آنكه حق غنى است بحقيقت بذات خويش و چون افتقار بغنى افتد فقير را غنى تواند كردن و چون فقر خود بحق افتاد از غير حق مستغنى گشت و چون مستغنى گشت غنى گشت پس بنزديك عام ، غنا وجود ملك است و فقر عدم ملك و نزديك اهل حقيقت غنا عدم ملك است و فقر وجود ملك، چون بنده از غير حق جدا ماند بحق رسيد و آنكه حق دارد فقير كى باشد و چون با غير حق بيارامید حق را بگذاشت و آنكه حق را بگذاشت غنى كى باشد.[1]

استاد ابو القاسم قشيرى در باب فقر چنين مى‌نويسد : «... الفقر شعار الاولياء و حلية الاصفياء و اختيار الحق سبحانه لخواصه من الاتقياء و الانبياء والفقراء صفوة الله عز و جل من عباده و مواضع اسراره بين خلقه بهم يصون الخلق و ببر كاتهم يبسط عليهم الرزق و الفقراء الصبر جلساء الله تعالى يوم القيامة بذلك ورد الخبر عن النبى صلى الله عليه و سلم ...

۱ ـ شرح تعرف ج ۳ ص ۱۱۸

سئل یحیی بن معاذ عن الفقر فقال حقیقته ان لایستغنی الا بالله ورسمه عدم الاسباب کلها. وسمعته یقول سمعت منصور بن عبدالله یقول سمعت ابراهیم القصار یقول الفقر لباس یورث الرضا اذا تحقق العبد فیه.

سمعت الشیخ اباعبدالرحمن السلمی یقول سمعت محمد بن الحسن البغدادی یقول سمعت محمد بن عبدالله الفراغانی یقول سمعت الجنید و قد سئل عن الافتقار الی الله سبحانه و تعالی اهو اتم ام الاستغناء بالله تعالی فقال اذا صح الافتقار الی الله عز و جل فقد صح الاستغناء بالله تعالی و اذا صح الاستغناء بالله تعالی کمل الغنی به فلا یقال ایهما اتم الافتقار ام الغنی لانهما حالتان لاتتم احداهما الا بالاخری.

قال ابراهیم بن ادهم: طلبنا الفقر فاستقبلنا الغنی وطلب الناس الغنی فاستقبلهم الفقر.[1]

هجویری گوید: بدانکه درویشی را اندر راه خداوند عز و جل مرتبتی عظیم است و درویشانرا خطری بزرگ کما قال الله تعالی: **للفقراء الذین احصروا فی سبیل الله لا یستطیعون ضرباً فی الارض یحسبهم الجاهل اغنیاء من التعفف**[2] و نیز گفت: ضرب الله مثلا عبداً مملوکاً لایقدر علی شیئ[3] و رسول صلعم فقر را اختیار کرده و گفت: اللهم احینی مسکینا وامتنی مسکیناً و احشرنی فی زمرة المساکین. و نیز گفت: در روز قیامت خداوند تعالی گوید: ادنوا منی احبائی فیقول الملائکة من احباءک فیقول فقراء المسلمین. و مانند این آیات وروایات بسیار است تاحدی که از مشهوری باثبات آن حاجت نیاید مرصحت دلایل را..

پس خداوند تعالی مر فقر را مرتبتی و درجتی بزرگ دادست ومرفقر رابدان

---

١ - رساله ص ١٣٦ - ١٣٤ ٢ - سورهٔ ٢ بقره از آیه ٢٧٤
٣ - سورهٔ ١٦ نحل از آیه ٧٧

مخصوص گردانیده تا بترك اسباب ظاهری و باطنی گفته‌اند و بکلیت بمسبب رجوع کرده تا فقر ایشان فخر ایشان گشت تا برفتن آن نالان شدند و بآمدن آن شادمان گشتند و مر آنرا در کنار گرفتند و بجز اخوات آنرا جمله‌خوار گرفتند.

اما فقررا رسمی و حقیقتی است، رسمش افلاس اضطراریست و حقیقتش اقبال اختیاری، آنکه‌رسم دید باسم بیارامید وچون مراد نیافت از حقیقت برمیدو آنکه حقیقت یافت روی از موجودات برتافت و بفناء کل اندر رؤیت کل ببقاءِ کل بشتافت من لم یعرف سوی رسمه لم یسمع سوی اسمه پس فقیران بود که هیچ چیزش نباشدو اندر هیچ چیز خلل نه، بهستی اسباب غنی نگردد و به‌نیستی آن محتاج سبب نه، وجود و عدم‌اسباب بنزدیك فقرش یکسان بود و اگر اندر نیستی خرم‌تر بود نیزروا بود از آنچه مشایخ گفته‌اند که هرچند درویش دست تنگ‌تر بود حال بر وی گشاده‌تر بود ...

رسول گفت صلعم **الفقر عز لاهله** پس چیزی که اهل‌را عز بود مر نا اهل‌راذل بود و عزش آن است که فقیر محفوظ‌الجوارح بود از زلل و محفوظ‌الحال ازخلل نه برتنش معصیت و زلت رود و نه برحالش خلل و آفت صورت گیرد از آنچه ظاهرش مستغرق نعم ظاهره بود و باطنش منبع‌نعم باطنه تا نفسش روحانی بود ودلش ربانی، خلق را بدو حواله نماند و آدم را بدو نسبت نه تا ازحوالهٔ خلق و نسبت آدم‌فقیربود و بملك این عالم غنی نگردد اندرین عالم و بملك آن عالـم غنی نگردد اندر آن عالم و کونین اندر پلهٔ ترازوی فقرش بپر پشه‌ای نسنجد و یك نفس وی اندر هر دو عالم نگنجد.

و خلاف کرده‌اند مشایخ این قصه رحمهم‌الله اندر فقر و غنا تا کدام فاضلتر است اندر صفات خلق، از آنچه خداوند تعالی غنی برحقیقت است و کمال اندرجملهٔ اوصاف ویراست جل جلاله.

يحيى بن معاذ الرازی و احمد بن ابی الحواری و حارث المحاسبی وابو العباس عطا و رویم و ابو الحسن بن شمعون و از متأخران شیخ المشایخ ابو سعید فضل الله بن محمد المیهنی رحمة الله علیهم اجمعین بر آنند که غنا فاضلتر که فقر. و دلیل آرند که غنا صفت حق تعالی است و فقر بروی روانیست پس اندر دوستی صفتی که مشترک باشد میان بنده و خداوند تعالی تمامتر بود از آن صفت که بروی تعالی و تقدس روا نباشد گوئیم این شرکت اندر اسم است نه در معنی که شرکت معنی را مماثلت باید چون صفات وی قدیم است و از آن خلق محدث، این دلیل باطل بود ومن همی گویم که علی بن عثمان الجلابی ام وفقنی الله بالخیر که غنا مرحق را نامیست بسزا وخلق مستحق این نام نباشند وفقر مرخلق را نامیست بسزا و برحق آن نام روا نباشد و آنکه بمجاز مر کسی را غنی خوانند نه چنان بود که غنی بر حقیقت بود دلیل واضح ترین آنکه غناء ما بوجود اسباب بود و ما مسبب باشیم اندر حال قبول اسباب ووی مسبب الاسباب است و غناء ویرا سبب نیست پس شرکت اندرین صفت باطل بود و نیز چون اندرعین شرکت روانیست کس را باوی اندر صفت هم روا نباشد وچون اندر صفت روا نبود اندر اسم هم روا نبود، ماند اینجا تسمیه و تسمیه نشانیست میان خلق و آنرا حدی پس غنا مرخدای تعالی را آن است که ویرا بهیچ کس وهیچ چیز نیاز نیست و هر چه خواهد کند مرادش را دافعی نی و قدرتش را مانعی نی و برقلب اعیان و آفرینش ضدین توانا و همیشه بدین صفت بود و باشد و غناء خلق منال معیشتی و یا وجود مسرتی یا رستن از آفتی یا آرام بمشاهدتی و این جمله محدث و متغیر بود مایهٔ طلب و تحسر و موضع عجز و تذلل پس این اسم بنده‌را مجازبود و حق را تعالی حقیقت...

باز جملهٔ مشایخ و بیشتری از عوام فضل نهند فقر را برغنا از آنکه کتاب

و سنت بفضل آن ناطق است و بیشتری ازامت بر آن مجتمع‌اند و اندرحکایات یافتم که روزی جنید و ابن‌عطا‌رح را در این مسأله سخن همی رفت ، ابن عطا دلیل آورد برآنکه اغنیا فاضلترند که با ایشان بقیامت حساب کنند و حساب شنوانیدن کلام بی واسطه باشد اندر محل عتاب و عتاب از دوست به دوست باشد جنید گفت اگر باغنیا حساب کنند از درویشان عذر خواهند و عذر فاضلتر از عتاب حساب...

از استاد ابوالقاسم قشیری رض شنیدم که گفت مردمان اندرفقر و غنا هر کسی سخن گفته‌اند و خود را چیزی اختیار کرده و من آن اختیار کنم که حق مرا اختیار کند ومرا اندر آن نگاه دارد اگر توانگر داردم غافل و گذاشته نباشم و اگردرویش داردم حریص و معرض نباشم . پس غنا نعمت و اعراض اندر وی آفت و فقر نعمت و حرص اندر وی آفت ، معانی جمله نیکو ، روش اندر و مختلف و فقر فراغت از مادون وغنا مشغولی دل بغیرچون فراغت آمد فقر ازغنا اولی‌تر نه‌وغنا از فقراولی‌تر نه غنا کثرت متاع و فقرقلت آن ومتاع بجمله از آن خداوند چون طالب بترک ملکیت بگفت شرکت از میان برخاست و از هردو اسم فارغ شد ..

شبلی گوید : **الفقیر لایستغنی بشیٔ دون‌الله** درویش دون‌حق بهیچ چیز آرام نیابد از آنچه جز وی مراد و کامشان نباشد .

ابوالحسن نوری رح گوید : **نعمت الفقیر السکون عندالعدم و البذل عندالوجود** چون نیابند خاموش باشند و چون بیابند دیگری را بدان اولیتر از خود دانند و بذل کنند .

و این معنی قول شیخ المشایخ ابوالقاسم الجنید بن محمد رض است : الفقر خلوالقلب عن‌الاشکال [1]

---

۱ - کشف ص ۳۱ - ۲۱

گفتند بچه شناسند که بنده واثق است بخدای واعتماد او بخدای است؟ گفت بدانکه چون او را چیزی از دنیا فوت شود غنیمت شمرد[۱]

نقل است که سؤال کردند ازفقر خاموش شد پس بیرون رفت وباز آمد گفتند چه حال بود گفت چهار دانگ سیم داشتم شرمم آمد که در فقر سخن گویم آنرا صدقه کردم.

پرسیدند که مرد کی مستحق اسم فقر گردد گفت آنگاه که از او هیچ باقی نماند.[۲]

مولانا جلال‌الدین محمد مولوی در باره فقر سخن بسیار دارد و از آن جمله است ابیات پراکندهٔ ذیل[۳]:

کار درویشی ورای فهم تست — سوی درویشان بمنگر سست سست
زانکه درویشی ورای کار هاست — دمبدم از حق مر ایشان را عطاست
بلکه درویشان ورای ملك و مال — روزی بی دارند ژرف از ذوالجلال
حق تعالی عادل است و عادلان — کی کنند استمگری با بیدلان
آن یکی را نعمت و کالا دهند — و این دگر را بر سر آتش نهند
آتشش سوزد که دارد این گمان — بر خدای خالق هر دو جهان
فقر فخری نز گزاف است و مجاز — صد هزاران عز پنهان است و ناز
چون فناش از فقر پیرایه شود — او محمد وار بی سایه شود
فقر فخری را فنا پیرایه شد — چون زبانهٔ شمع او بی سایه شد

---

۱ - تذکرةالاولیاء ج ۱ ذکر شقیق بلخی ص ۱۶۸

۲ - تذکره ج ۲ ص ۵۲ - ۵۱ ذکرابوعبدالله بن‌الجلا.

۳ - مثنوی بنقل از ذیل تاریخ تصوف ص ۲۷۷ و ص ۲۸۲ و دفتر اول مثنوی چاپ نیکلسن ص ۱۴۵

فقر فخری بهر آن آمد سنی | تا ز طماعان گریزم در غنی
گنجها را در خرابی زان نهند | تا ز حرص اهل عمران وارهند
چون شکسته می‌رهد اشکسته‌شو | امن در فقر است اندر فقر رو
محنت فقر ارچه کم ازنیش نیست | از بلای اغتنا خود بیش نیست

☆☆☆

روی خوبان ز آینه زیبا شود | روی احسان از گدا پیدا شود [1]
چون گدا آئینهٔ جود است هان | دم بود بر روی آئینه زیان
پس از این فرمود حق در والضحی | بانگ کم زن ای محمد بر گدا [2]
آن یکی جودش گدا آرد پدید | و این دگر بخشد گدایان رامزید
پس گدایان آینهٔ جود حق اند | و انکه با حق‌اند جود مطلق‌اند
وانکه‌جزاین‌دو است‌او خود مرده‌است | او براین درنیست نقش پرده است
لیك درویشی که او تشنهٔ خداست | هست دائم از خدایش کار راست
لیك درویشی که تشنهٔ غیر شد | او حقیر و ابله و بی خیر شد
فقر لقمه دارد او نی فقر حق | پیش نقش مرده‌ای کم نه طبق
ماهی خاکی بود درویش نان | شکل ماهی لیك از دریا رمان
شرح می‌خواهد بیان این سخن | لیك می‌ترسم ز افکار کهن
فهمهای کهنهٔ کوته نظر | صد خیال بد در آرد در فکر

عزالدین‌محمود کاشانی درفصل چهارم از کتاب‌خود راجع بفقر چنین‌می‌نویسد [3]
«سالك راه حقیقت بمقام فقر که‌عبارت است از عدم تملك اسباب‌نرسد الا بعد ازعبور

۱ – دفتر اول مثنوی ص ۱۷۰ – ۱۶۹
۲ – اشاره است بآیه ۱۰ از سوره ۹۳ الضحی : و اماالسائل فلا تنهر .
۳ – مصباح ص ۳۷۸ – ۳۷۵

بر مقام زهد چه اول تا رغبت او از دنیا منصرف نگردد عدم تملک از او درست نیاید. و اسم فقر بر کسی که رغبت دارد بدنیا اگرچه هیچ ملک ندارد عاریت و مجاز بود چه فقر را اسمی‌است ورسمی و حقیقتی ؛ اسمش عدم تملک باوجود رغبت و رسمش عدم تملک با وجود زهد و حقیقتش عدم‌امکان تملک ، چه اهل حقیقت بواسطه‌آنکه جمله اشیا را در تصرف و ملکیت مالك‌الملك بینند امکان‌حوالت مالکیت با غیر روا ندارند و فقر ایشان صفتی ذاتی بود که بوجود اسباب و عدم آن متغیر نشود . اگر تقدیرا مملکت عالم جمله در حوزهٔ تصرف ایشان آید همچنان خود را از تملك آن بری دانند . و مترسمان که از حقیقت فقراثری و نشانی نیافته‌اند و معنی آن‌در ذات ایشان متجوهر نگشته ، صفت فقرشان امری عارضی‌بود لاجرم بحدوث اسباب متغیر شود و خود را متملك آن بینند . و این طایفه جهت‌اعتداد بفضیلت فقرو طلب ثواب اخروی حذر از صورت غنا و تملك بیش از آن کنند که اهل غنا از صورت فقر

وفقراء محقق چندطایفه‌اند : طایفه‌ای آنکه‌دنیا واسباب آنرا هیچ‌ملك نه‌بینند اگرچه درتصرف ایشان بود وهرچه بدست ایشان آید ایثار کنندوبر آن توقع‌عوضی در دنیا و آخرت ندارند و طایفه‌یی آنکه با این وصف اعمال و طاعات را اگرچه از ایشان صادر شود هم از خود نه‌بینند و ملك خود ندانند و بر آن عوضی چشم‌ندارند. و طایفه‌یی آنکه با این دو وصف هیچ حال و مقام از آن خود نه‌بینند بلکه جمله‌را فضل و لطف او دانند . و طایفه‌یی آنکه با این اوصاف ذات و هستی خود را از آن خود نه‌بینند بلکه خودی خود را از آن خود نه‌بینند ، ایشان را نه‌ذات بود نه‌صفت، نه حال و نه مقام ، نه فعل‌نه اثر ، در هردو عالم‌هیچ ندارند واین‌وصف که هیچ‌ندارند هم ندارند **محو فی محو و محق فی محق.**

تسترت عن دهری بظل جناحه　　فعینی تری دهری و لیس یرانیا

فلو تسأل الایام اسمی مادرت و این مکانی ما عرفن مکانیا[۱]

و در این مقام است آنچه گفته‌اند **الفقیر لایحتاج الی الله** چه احتیاج صفت محتاج بود و قایم بذات او ، و اینجا نه ذات است نه صفت . وهمانا **الفقر فخری** اشارت بدین معنی بود واین فقراست که بعضی از صوفیان ورای آن هیچ مقام اثبات نکرده‌اند و صاحب این فقررا در دو کون هیچکس نشناسد مگر حق سبحانه چه خداوندعالم غیور است ، خواص اولیای خود را از نظر اغیار مستور دارد تا غایتی که از نظرخود مستور باشند **اولیائی تحت قبابی لایعرفهم غیری** . و این فقر مقـام صوفیان و منتهیان است نه مقام سالکان ، چه واصل را بعداز عبور مقامات درهرمقامی قدمگاهی بود فراخور حال خود ورای قدمگاه سالك . »

از شقیق بلخی[۲] پرسیدند : « **بای شیی یعرف الفقیرانه اصاب من الله تعالی حفظ الفقر ؟ قال : بان یخشی من الغنی و یغتنم الفقر** »

همچنین از شقیق پرسیدند : بچه چیز دانسته میشود که بنده‌ای فقر را برغنی ترجیح نهاده و بر گزیده است ؟ گفت : « **یخاف ان یصیر غنیاً، فیحفظ الفقر بالخوف کما کان من قبل یخاف ان یصیر فقیراً فیحفظ الغنی بالخوف** »[۳]

عبدالرحمن بن احمدجامی در تعریف صوفی ومتصوف و ملامتی و فقیر بحث مفصلی دارد و در قسمت مربوط بفقرا می نویسد که : فقرا آن طایفه‌اند که مالك هیچ

۱- درسایه بال اوازچشم روزگارپنهان گشتم بدانگونه که من زمانه را بتوانم دید واومرا نه‌بیند . اگر از روزگاران نام مرا بپرسی و جایم را بجوئی نداند (با استفاده از ترجمه آقای همائی درذیل مصباح ص ۳۷۸)

۲ ــ ابوعلی شقیق بن ابراهیم از دی بلخی از مشاهیر مشایخ خراسان است برای شرح حالش رجوع شود به : حلیة‌الاولیاء ج ۸ ص ۷۳ ــ ۵۸ و طبقات الشعرانی ج ۱ ص ۸۹ ــ ۸۸ و رسالهٔ قشیریه ص ۱۶ ــ و فیات‌الاعیان ج ۱ ص ۲۸۳ ــ فوات‌الوفیات ج ۱ ص ۲۴۰ ــ صفة‌الصفوة ج ۴ ص ۱۳۳ ــ شذرات‌الذهب ج ۱ ص ۳۴۱ ــ مرآة الجنان ص ۴۴۵ .

۳ ــ طبقات الصوفیه ص ۶۵ ــ ۶۴

چیز از اسباب و اموال دنیوی نباشند و در طلب فضل و رضوان الهی ترك همه کرده باشند و باعث این طائفه برترك یکی ازسه چیز باشد: اول ـ رجا و تخفیف حساب یاخوف عقاب چه حلال را حساب لازم است و حرام راعقاب. دوم ـ توقع فضل ثواب و مسابقت در دخول جنت چه فقرا پانصد سال پیش از اغنیا به بهشت درآیند[1]. سوم طلب جمعیت خاطر و فراغت اندرون از برای اکثار طاعات و حضور دل در آن[2].

شیخ عطار فقررا آخرین وادی سلوك محسوب می‌دارد بدین شرح:

هست وادی طلب آغاز کار — وادی‌عشق‌است از آن‌پس بی کنار
پس سوم وادی است آن معرفت — هست چارم وادی استغنا صفت
هست پنجم وادی توحید پاك — پس ششم وادی حیرت صعبناك
هفتمین وادی فقر است و فنا — بعد از این روی روش نبود ترا
در کشش افتی روش گم گرددت — گر بود یك قطره قلزم گرددت[3]

آنگاه دربیان وادی فقر چنین می سراید[4]:

بعد از آن وادی فقر است و فنا — کی بود اینجا سخن گفتن روا
عین این وادی فراموشی بود — گنگی و کرّی و بیهوشی بود
صد هزاران سایهٔ جاوید تو — گم شده بینی زیك خورشید تو
بحر کلی چون بجنبش کرد رای — نقشها بر بحر کی ماند بجای
هر که در دریای او گم بوده شد — تا ابد گم بوده و آسوده شد

---

۱ ـ این روایت بهشت واسطه که اول آن ابوعبدالله حسین بن شجاع بن الحسن بن موسی البزار و هشتمین آن ابوهریره است از پیغمبر نقل شده است(رساله ص ۱۳۴) که فرمود: **یدخل الفقراء الجنة قبل الاغنیاء بخمسمائة عام نصف یوم»**

۲ ـ نفحات الانس ص ۹ چاپ لکهنو . ایضاً رجوع شود به لمحات درحاشیهٔ اشعةاللمعات ج ۲ ص ۱۲ که بحثی دربارهٔ فقر و فقیر شده است

۳ ـ منطق‌الطیر چاپ تبریز چاپخانهٔ شفق ص ۲۲۷ — ۴ ـ ص ۲۸۰

دل در این دریای پر آسودگی — بر نیابد هیچ جز گم بودگی
گر ازاین گم‌بودگی بازش دهند — صنع بین گردد بسی رازش دهند
سالکان پخته و مردان مرد — چون فرو رفتند در میدان درد
گم‌شدند اول‌قدم زان پس‌چه سود — لاجرم دیگر قدم را کس نبود
عود و هیزم چون بآتش در شوند — هردو در یکجای خاکستر شوند
این بصورت هردو یکسان باشدت — در صفت فرق فراوان باشدت
گر پلیدی گم شود در بحر کل — در صفات خود فرو ماند بذل
لیك اگر پاکی در این دریا شود — از صفات خویش ناپیدا شود
جنبش او جنبش دریا بود — او چو نبود در میان زیبا بود
نبود او را او بود چون باشد این — از خیال و عقل بیرون باشد این

شیخ محمد لاهیجی در بیان این شعرشیخ محمود شبستری.

سواد الوجه فی‌الدارین درویش — سواد اعظم آمد بی کم و بیش

چنین‌می‌نویسد: در اصطلاح صوفیه فقرعبارت ازفناء فی‌الله است و اتحادقطره با دریا و این نهایت سیر و مرتبهٔ کاملان است ... و آنچه فرموده‌اند که: «**الفقر سوادالوجه فی الدارین**» عبارت از آنست که سالك بالکلیه فانی‌فی‌الله شود بحیثیتی که او را در ظاهر و باطن و در دنیا و آخرت وجود نماند و بعدم‌اصلی ذاتی راجع گردد و این است فقر حقیقی‌واز اینجهت فرموده‌اند که: «**اذاتم الفقر فهوالله**» زیرا که این مقام اطلاق ذات حق است در اینجا غیر اعتباری گنجائی ندارد ومجمع اضداد و تعلق‌اطراف عبارت ازاین مرتبه است و این سوادالوجه سواد اعظم است‌زیرا که سواد اعظم آن است که هر چه خواهند در او باشد و هرچه در تمامت مراتب موجودات مفصل است در این مرتبه مجمل است «کالشجرة فی النواة» ومجموع عوالم

تفصیل این مرتبه‌اند و هیچ شیی بیرون از این مرتبه نیست و این سخن که گفته‌شد بی کم و بیش بیان واقع است و اعلی از این مرتبه نیست و سالك تابه‌نیستی تمام که فنای مطلق است متحقق نمی گردد بهستی مطلق که بقاء بالله است متحقق نمی‌تواند شد پس سوادالوجه که فناء بالکلیه است سواد اعظم باشد که بقاء بالله است و نیستی از خود عین هستی بحق است و نیستی مطلق در هستی مطلق نموده میشود و این مرتبه غیر از انسان کامل هیچ موجود دیگر را میسر نیست از این جهت است که انسان کامل ، اکمل همهٔ موجودات است و سبب ایجاد عالم شده است.[۱]

خواجه نصیرالدین طوسی در فصل سیم از باب دویم کتاب خود در بارهٔ فقر می‌نویسد که : فقیر کسی را گوید که مالش نباشد یا اگر باشد کمتراز کفاف او باشد و دراین موضع[۲] فقیر کسی را گوید که رغبت بمال و معینات دنیاوی ندارد و اگر مال بدست آرد بمحافظت او اهتمام نکند نه از نادانی یا عجز یااز زجرت یا از غفلت یا سبب طمعی مانند حصول مشتهیات یا سبب جاه و ذکر خیروایثار سخاوت ویا از جهت خوف از عقاب دوزخ یا طلب ثواب آخرت بلکه ازجهت قلت التفاتی که لازم اقبال برسلوك راه حقیقت واشتغال بمراقبت جانب الهی باشد تا غیرحق تعالی حجاب او نشود.[۳]

حافظ فرماید :

اگرت سلطنت فقر ببخشند ای دل   کمترین ملك تو از ماه‌بود تاماهی

۴۸۸ - ۳۴۶

---

۱ - شرح گلشن راز ص۱۰۰ - ۹۹   ۲ - مراد فقر در اصطلاح صوفیان است.

۲ - اوصاف الاشراف ص ۲٤ چاپ تابان

فناء و بقاء

فناء در لغت بمعنی نابودی و بقاء بمعنی پایندگی است و باصطلاح صوفیان فنا عبارت از اینست که انسان خود و بندگی خویش را دربرابر حق نیست انگارد و تمایلات و تمنیات خویش را بچیزی نشمارد و همهٔ جهان و جهانیان را در قبال حق موجود نپندارد وبقا که نتیجهٔ چنین فنائی است پایندگی است در محضر حق.

اصطلاح فنا وبقا بطوری کهاز کشف‌المحجوب هجویری برمی آید[1] نخستین بار ازطرف ابوسعید احمدبن عیسی خراز بغدادی (متوفی۲۷۷) که ازاصحاب ذوالنون مصری است بااین معنی بکار رفته و بر جای گذارده شده است و بعد در طول زمان تفسیرهای دیگری ازاین دوکلمه بعمل آمده و تقسیمات و انواعی برای آن‌وضع‌شده از قبیل فنای ذاتی وصفاتی وافعالی که شرح آنها خواهدآمد.

آنچه مسلم بنظرمی‌رسداینست که رواج فلسفهٔ یونان بین‌صوفیان و گسترش عقیدهٔ وحدت وجود در تفسیرات و تقسیماتی که برای این کلمه قائل شده‌اند بی تأثیر نبوده است. ابوسعید خراز خود فنا وبقا را چنین وصف کرده است: **الفناء فناء العبد عن رؤیة العبودیه والبقاء بقاءالعبد بشاهدالالهیة.** فنا، فناء بنده باشد از رؤیت بندگی و بقا، بقاء بنده باشد بشاهد الهی. یعنی اندر کردار بندگی آفت بود وبنده بحقیقت بندگی آنگاه رسد که او را بکردار خود دیدار نباشد و از دید فعل خود فانی گردد[2] و بدید فضل خداوند تعالی باقی تا نسبت معاملتش جمله بحق باشد نه بخود که آنچه به بنده مقرون بود از فعل وی بجمله ناقص بود و آنچه از

۱- کشف ص ۳۱۱ ۲- تا فضل وعقل بینی بی‌معرفت نشینی - یك نکته‌ات بگویم خودرا مبین که رستی (حافظ) ٤٣٤ - ۳۰۲

گردد آن چیز را فانی خوانند از بهر فوات مقصود او و این در تعارف ظاهر است که چون خانه ویران گردد گویند این نه آن خانه است چون کسی پیر و ضعیف گردد گوید من نه آنم سرای همان است و مرد همان، لکن صفات دیگرست و خدا گفت کل من علیها فان و این فنا نه آن باشد که عین خلق نیست گردد لکن زنده باشند و بمیرند تغییر صفات ایشان را فنا خوانند. معنی فنا نزدیك این طایفه آنست که حظهای او فانی گردد واو را در چیزی حظ نماند و تمیز او ساقط گردد ومعنی فانی گشتن حظوظ آن باشد که او را بکسی انس نماند و بچیزی لذت نماند و درو تمیز نماند میان مونس و موحش و میان ملذ و مولم و مالك و مملوك و مثال این آن است که چند بار گذشته در صواحبات یوسف که اگرچه زنده بودند و زنده باقی باشد تا میان لذت و الم تمیز کند مغلوب گشتند در مشاهده وصف تا صفت حیات ایشان موت گشت که میان لذت طعام والم قطع تمیز نکردند. **فناء عن الاشیاء شغلاً بمن فنی به** فنا باشد این کس را ازهمه چیزها بآنکه مشغول گشته باشد بآن کس که بوی فانی گشته‌است یعنی محبت یاجلال یا هیبت کسی اورا چنان مشغول گردانیده باشد که از هیچ چیز خبر ندارد وآن چیز نا دانستن فنا باشد.

بنده را چون حال فنا گردد درستی آن حال آن باشد که او محفوظ باشد در آنچه حق را بروست یعنی بوقت گذارد امر آمر بجای آرد و بوقت ترك نهی منهی بجای بگذارد تا در امر ونهی هر در موافق باشد و چون حالش این باشد فنای او درست است، پس چون حال برضد این باشد غلبات شیطان باشد نه غلبات حق... آن بقا کز پس این فنا آید که یاد کردیم آنست که چون این بنده فانی گشت از آنچه اوراست باقی گردد بآنچه حق راست چون این بقا کز پس این فنا پدید آید درست گردد که این فنا حق بوده است و بنده در آن فنا محمود بوده است و آن فنا

از غلبات حق بوده است .

و جملهٔ فنا وبقا آنست که از حظهای خویش فانی گردد و بحظهای غیر باقی گردد واین درعبادات ومعاملات هردومیآید عبادات میان اوباشد ومیان حق ومعاملات میان اوباشد ومیان خلق ودرعبادات مراد خویش نطلبد تا درحظ خویش فانی باشد لکن بزرگداشت امرحق نگرد تابحق باقی باشد ودرمعاملات به‌آمد خویش نجوید تا از حظ خویش فانی باشد لکن به‌آمد خلق نگرد تا بحظ غیر باقی باشد .

ودیگر فنا آنست که از دیدن خلافها فانی گردد و درجنبیدن برخلاف فانی گردد هم بفعل یعنی نه‌بظاهر خلاف کند و نه بباطن خلاف اندیشد بظاهر نا کردن بزرگداشت امر اورا و بباطن نا اندیشیدن نظرحق را که داند که اگر بظاهرخلاف کنم تارك امر گردم وترك امربی‌ادبی است وبی‌ادبان صحبت را نشایند وداند که اگر بباطن خلاف اندیشم سبك دارندهٔ نظر او باشم واستخفاف بی‌حرمتی است وبیحرمت قربت معرفت را نشاید . از مخالفات باین معنی فانی گردد پس برضد این بموافقات باقی گردد و بظاهر همه فعل بـر موافقت آرد تعظیم امر را و بباطن همه موافقت اندیشد تعظیم حق را وچون موافقت ظاهر بجای آورد ادب بجای‌آورد وهر که ادب بجای آورد صحبت را شاید و چون بباطن موافقت بجای آورد حق و حرمت بجای آورد وهیچ خداوند حرمت را بیم قطیعت نباشد .

و دیگر فنا آنست که از بزرگـداشت غیر حق فانی گردد و ببزرگداشت حق باقی گردد یعنی در سر او چندانی بزرگداشت حق پدید آید که او را فراغت شغل غیرحق نماند .

فنای دیگر آنست که از همه چیزها غایب گردی چنانکه فنای موسی بود علیه‌السلام که چون خدای تعالی بر کوه تجلی کرد موسی علیه‌السلام بیهوش بیفتاد

ودرحالت دوم ازحالت اول خبر نکرد که مرا چه بود یا چه دیدم ونه آن کس نیز که او را غایب گردانید از آن حال خبر داد و این بدلیل می آرد که شاید که بنده فانی گردد ازاوصاف خویش چنانکه ازهیچ چیز خبر ندارد وازآن معنی نیز که اورا فانی گردانند هم خبر ندارد ازبهر آنکه خبرداشتن صفت است ، آن کس را باشد که خبر دارد تا وصفی در او قایم باشد فانی نباشد بتمامی و نزدیك این طایفه فنا که بنده را پدیدآید از تجلی حق آید در سر او ، و چون تجلی حق بر کوه ، موسی را فانی می گرداند بامحل پیغمبری چون دون موسی را همین تجلی برسرافتد و کوه درمیان واسطه نباشد چون باشد که فانی نگردد ! ؟ ؟ و تجلی با واسطه چنین می کند تجلی بی‌واسطه چگونه باشد ! ؟

و عبارت دیگر است فنا را وآن آنست که فنا فانی گشتن یعنی غایب گشتن است از صفات بشریت بر آنکه بردباری افتد از نعوت الهیت تا او را واله گرداند و آن چنان باشد که فانی گردد از او اوصاف بشریت چنانکه جهل و ظلم لقوله تعالی و حملها الانسان انه کان ظلوماً جهولا[1] .

مردم را ظلوم وجهول نام نهاد وظلوم وجهول فعول باشد ازظلم وجهل وفعول صیغهٔ مبالغه باشد چنانکه صفت ذات که نشاید که از او جدا گردد چنانکه خدای را صفت غفور و شکورست و ازاوصاف آدمی نیز کفورو کنود است و اینهمه فعولند از کفران و از بخل . پس هر صفتی که آن نکوهیده است از او فانی گردد باین معنی که علم او جهل را غلبه کند وعدل او ظلم را و شکر او کفران را وآنچه باین ماند واین سخن باین درازی که یاد کردیم یك معنی دارد و آن آنست که خلقت آدمی بر صفات مذمت است چنانکه کفران وبخل وظلم وجهل چنانکه حق تعالی اورا ظلوم

۱- آیه ۷۲ ازسوره ۳۳ احزاب وتمام آن چنین است : اناعرضنا الامانة علی السموات و الارض والجبال فابین ان یحملنها واشفقن منها وحملها الانسان انه کان ظلوما جهولا

و جهول و کفور و کنود وهلوع وجزوع نام داد ، اینهمه صفات مذمت است وخلقت اورا اصل این‌است وغیراین ازاوموجود نیاید مگر بعنایت وتوفیق الهی چون عنایتی و توفیقی پدید آید آن همه صفات مذمت از او نیست گردد : ببدل کفران شکران آید و ببدل جزع صبر آید و دیگر صفات همچنین آن صفات مذمت رفتن از او ، صفت فناست و آن صفت محدث در اوپدید آمدن ، صفت بقاست و این هنراو نیست عنایت الهی است و فانی گشتن از صفات بشریت چنین باشد که معانی مذموم از او برود و باقی گشتن بصفات الهیت این باشد که صفات محموده دراو قایم شود ...

هر کس که بمقام فنا رسد و آن فنای او درحق باشد چنانکه یاد کردیم در او وظایف حق محفوظ باشد و معنی این سخن آنست که فنای درست آن باشد که در مشاهدهٔ حق فانی گردد لکن شیطان را و نفس را مکر بسیارست شاید کـه غلبات وسواس شیطان با غلبات هواجس بر بنده پدید آید و مغلوب گردد ، خلق پندارند که آن مقام فناست درحق تعالی و نباشد لکن فنا باشد ازحق بخلق و فنا از خلق باید بحق نه‌ازحق بخلق ودلیل بر آنکه فنای‌اوازحق است بخلق آنست که ازوظایف حق فروماند وچون ازحق فانی گشت وظایف حق چگونه نگاهدارد وفنای ازخلق بحق دلیل آن باشد که وظائف حق نگاهدارد یعنی آداب شریعت بجای آرد ازنماز و غیر نماز از بهر آنکه فنا از خلق بحق رسیدن باشد و کسی که بحق رسید مراد بیافت ومحال باشد که بی‌ادبان‌را بدارملوك راه باشد وبر بساط ملوك قدم نهادن باشد و اگر او بی ادب بودی خود راه نیافتی پس راه باادب نگاه داشتن یافتن بود ومحال باشد که چون راه یافت بی‌ادبی کند .

جنید را گفتند که نوری درمسجد شونیزی ایستاده است ازچند روزباز طعام وشراب نمی‌خورد ونمی‌چشد ومی گوید الله الله و نمازها بوقت می گذارد واین بیان

و مقام معنی فناست که اگر بصفت بشریت قایم بودی بشر را ازخواب وطعام وشراب چاره نباشد وچون او بی‌اینهمه بقا یافت درست گشت که ازمعنی بشریت فانی گشته بود ، آنکه بزبانش می‌رفت که الله الله دلیل آن بود که فنایش بحق بود ازبهر آنکه هر کس که چیزی برو غالب گردد از شادی یا از غم یا از بیم یا مغلوب العقل گردد در حال زوال عقل بر زبانش همه آن چیز رود چنانکه مست که درمستی همه آن چیز گوید که بهشیاری درسر دارد چنانکه دیوانه که برزبانش همه ذکر آن چیز گذرد که بسبب آن دیوانه گشته باشد. پس چون نوری را رحمه‌الله تعالی تعظیم حق یا جلال حق یا هیبت حق یا محبت حق یا شوق حق یا خوف حق فانی گردانیده بود برزبانش همه ذکرالله می‌رفت اگر فناش بغیر حق بودی نام الله برزبانش نرفتی واگرفناش درست نبودی بی‌خواب وبی‌طعام و بی‌شراب بقا نیافتی .

گروهی ازآن کسانی که نزدیك جنید حاضربودند گفتند او هشیارست وفانی نیست از بهرآنکه اوقات نماز می‌داند وادب نماز بجای‌آوردن می‌داند واین تکلیف است نه فنا که فانی از هیچ چیز خبر ندارد پس جنید جواب ایشان باز داد و گفت نه چنین است که شما می گوئید که واجدان محفوظ باشند پیش خدا دروجد خویش وباین وجد خویش مقام فنا می‌خواهد که فنا ازاو پدید می آید پس جنید درجواب چنین می گوید که چون وجد بحق تعالی درست باشد این بنده محفوظ باشد بر ادب بجای‌آوردن ومحفوظ باشد از بی‌ادبی کردن[1] .

تذکرة الاولیاء نیز این واقعه را نقل کرده و متممی بر آن افزوده است بدین شرح : «... پس جنید پیش نوری آمد و گفت یاابوالحسین اگردانی که با اوخروش سود میدارد تا من نیز درخروش آیم واگردانی که رضا به، تسلیم کن تا دلت فارغ

۱ـ شرح تعرف ج ٤ ص ٨٢ تا ١١٦

شود. نوری درحال ازخروش باز ایستاد و گفت نیکو معلما که توئی ما را »

هم در ذکر ابوالحسین نوری آورده است: « نقلست که جنید یك روز پیش نوری شد نوری در پیش جنید بتظلم درخاك افتاد و گفت حرب من سخت شده است و طاقتم نماند سی سال است که چون اوپدید می آید من گم میشوم وچون من پدید می آیم او غایب میشود و حضوراودرغیبت من است هرچند زاری می کنم می گوید یا من باشم یا تو. جنید اصحاب را گفت بنگرید کسی را که درمانده و ممتحن و متحیرحق تعالی است پس جنید گفت: چنان باید که اگرپرده شود بتوواگر آشکارا شود بتو، تو، تو نباشی وخود همه او بود[۱].

هجویری دراین باره ضمن بحث درمذهب سیاریه وجمع وتفرقه می‌نویسد که: خصوصیت حق تعالی بنده را جمع باشد و عبودیت بنده ویرا تفرقه و این از آن جدا نیست‌از آنچه نشان خصوصیت، حفظ عبودیت‌است چون مدعی‌اندرمعاملات بمعاملات قایم نباشد اندر دعوی خود کاذب بود پس روا بود که ثقل مجاهدت ورنج کلفت اندر گزارد حق مجاهدت وتکلیف ازبنده برخیزد و روانباشد که عین مجاهدت وتکلیف برخیزد اندر عین جمع جز بعذری واضح که آن اندر حکم شریعت عام باشد ومن این‌را بیان کنم تا ترا بهتر معلوم گردد، بدانکه جمع بردو گونه باشد: یکی جمع سلامت گویند و دیگر را جمع تکسیر. جمع سلامت آن بود که حق تعالی اندر غلبهٔ حال وقوت وجد و قلق شوق که پدیدار آید حق تعالی حافظ بنده باشد و امر بر ظاهر وی می‌راند و ویرا گزاردن آن نگاه می‌دارد و ویرا بمجاهدت می آراید چنانکه سهل بن عبدالله و ابوحفص حداد وابوالعباس سیاری صاحب مذهب و بایزید بسطامی وابوبکرشبلی وابوالحسن حصری وجماعتی دیگر رضوان الله علیهم اجمعین

۱- تذکره ج ۲ ص ٤١

پیوسته مغلوب بودندی تا وقت نماز اندر آمدی آنگاه بحال خود باز آمدندی وچون نماز بکردندی باز مغلوب گشتندی ، از آنچه تا در محل تفرقه باشی تو باشی امر می گزاری و چون وی ترا جذب کند وی بامر خود اولیتر که بر تو نگاه می‌دارد هردومعنی را ، یکی تا نشان بندگی تو برنخیزد ودیگر تا بحکم وعده قیام کند که من هر گز شریعت محمد را منسوخ نخواهم کرد.

جمع تکسیر آن بود که بنده اندر حکم واله ومدهوش شود وحکمش حکم مجانین باشد پس یکی ازاین معذوربود ویکی مشکورو آنکه مشکوربود روز گارش عظیم با نور بود وقویتر از آن باشد که معذور بود[1].

خلاصه آنکه قدرت و عدم قدرت بر انجام فرائض و محو و اثبات و مستی و هوشیاری بعنایات ربانی باز بسته است آنچنان که مولوی فرماید :

این همه گفتیم لیك اندر بسیچ　　بی عنایات خدا هیچیم هیچ
بی عنایات حق و خاصان حق　　گر ملك باشد سیاهستش ورق
ای خدا ای فضل تو حاجت روا　　با تو یاد هیچ کس نبود روا
این قدر ارشاد تو بخشیده‌ای　　تا بدین بس عیب ما پوشیده‌ای[2]

استاد قشیری در بارهٔ فنا و بقا می‌نویسد که : « اشار القوم بالفناء الی سقوط الاوصاف المذمومة واشاروا بالبقاء الی قیام الاوصاف المحموده به... یقال فنی عن سوء الخلق فاذا فنی عن سوءِ الخلق بقی بالفتوة و الصدق و من شاهد جریان القدرة فی تصاریف الاحکام یقال فنی عن حسبان الحدثان من الخلق فاذا فنی عن توهم الاثار من الاغیار بقی بصفات الحق ومن استولی علیه سلطان الحقیقة حتی لم یشهد من الاغیار لاعیناً ولا اثراً ولارسماً ولاطللا یقال انه فنی عن الخلق و بقی بالحق ففناء العبد عن

١- کشف ص ٣٣١ - ٣٣٠　　٢- دفتر اول مثنوی ص ١١٤

افعاله الذمیمة و احواله الخسیسة بعدم هذه الافعال و فناؤه عن نفسه و عن الخلق بزوال احساسه بنفسه و بهم . . . .

فالاول فناء عن نفسه و صفاته ببقائه بصفات الحق ثم فناؤه عن صفات الحق بشهوده الحق ثم فناؤه عن شهود فنائه باستهلاکه فی وجود الحق[1] »

احمد غزالی می گوید که : گاه روح عشق را چون زمین بود تا شجرة العشق از او بر روید گاه چون ذات بود صفت را تابد وقایم شود گاه چون انباز بود در خانه تا بقیام او نیز نوبت نگاه دارد ، گاه او ذات بود و روح صفت تا قیام روح بدو بود . اما این را هر کس فهم نکند که این از عالم اثبات دوم است که بعدالمحو بود و اهل اثبات قبل المحو را کژ نماید . . .

خودرا بخود خود بودن دیگرست وخودرا بمعشوق خود بودن دیگر. خود را بخود خود بودن خامی بدایت عشق است ، چون درراه پختگی خود را نبود و از خود برسد اینجا بود که فنا قبلهٔ بقا آید و مرد محرم شود بطواف کعبهٔ قدس و از سرحد فنا بخطهٔ بقا نقل کند و این درعلم نگنجد الا ازراه مثال .

تا جام جهان نمای بر دست منست — ازروی خرد چرخ برین پست منست
تا کعبهٔ نیست قبلهٔ هست منست — هشیارترین خلق جهان مست منست

تا بخود خود بود احکام فراق ووصال ورد وقبول وقبض و بسط واندوه وشادی را درو مدخل بود واواسیر وقت بود چون وقت براو درآید تا وقت چه حکم دارد او را برنگ خود بکند وحکم وارد وقت را بود ودرراه فنا ازخود این احکام محو افتد و این اضداد برخیزد زیرا که محلش بی‌طمع و علتست چون ازو در خود با خود آید راه بخود ازاو بود و برو بود چون راهش بخود ازو بود وبرو بود احکام فراق

۱- رساله ص ۴۰ - ۳۹

و وصال اینجا چه کند وقبول ورد اینجا چون بود ، اندوه وشادی وقبض وبسط گرد سراپردهٔ دولت و جناب عزت او کی گردد[١] .

خواجه عبدالله انصاری در آغاز رسالهٔ دل و جان می‌نویسد که : چنین گوید مؤلف این رساله ندیم حضرت باری خواجه عبدالله انصاری که دل ازجان پرسید که اول این کارچیست وآخر این کارچیست وثمرهٔ این کار چیست ؟

جان جواب داد که اول این کار فناست و آخر این کار بقاست و ثمرهٔ این کار وفاست . دل پرسید که فنا چیست ووفا چیست وبقا چیست ؟

جان جواب داد که فنا ازخودی خودرستن است ووفاعهد دوست‌را میان بستن است و بقا بحق پیوستن است[٢] .

اگر بقا میخواهی در فناست واگر باقی میخواهی خداست[٣] .

انفناء ان یفنی عن الحظوظ فلایکون له فی شی حظ بل یفنی عن الاشیاء کلها شغلاء بمن فنی فیه . والبقاء یعقبه وهوان یفنی عماله و یبقی بما لله تعالی .

الفناء هوالتلاشی بالحق والبقاء هوالحضور مع‌الحق[٤] .

بلبل بادرخت گل، گوید چیست دردلت؟ — این دم درمیان بنه نیست کسی توی وما

گوید تا تو با توی هیچ مدار این طمع — جهدنمای تابری‌رخت توی ازاین سرا[٥]

خواجه نصیرالدین طوسی درباب ششم کتاب خود راجع بفنا چنین می‌نویسد[٦]

قال الله تعالی **کل شیی هالك الاوجهه**[٧] در وحدت ، سالك و سلوك وسیر و مقصد و طلب وطالب و مطلوب نباشد کل شیی هالك الاوجهه واثبات این سخن وبیان هم

١ـ سوانح ص ١٥ـ١٤ـ٤ — ٢و٣ـ مجموعه رسائل خواجه عبدالله ص ٢ و ص١٧٩

٤ـ عوارف المعارف ج ٤ ص ٣٠٢ـ٣٠٠ — ٥ـ کلیات شمس ج اغزل ٤٥ ص ٣٥

٦ـ اوصاف الاشراف ص ٦٨ — ٧ـ ولاتدع مع‌الله الها اخرلااله الاهو کل شیی هالك الاوجهه له الحکم والیه ترجعون (سوره ٢٨ قصص آیه ٨٨) .

نباشد و اثبات و نفی متقابلانند و دوئی مبداء کثرت است انجانفی و اثبات نباشد و نفی نفی و اثبات اثبات هم نباشد ونفی اثبات واثبات نفی هم نباشد واین را فناخوانند که معاد خلق با فنا باشد همچنانکه مبداء ایشان از عدم بود **کما بدءکم تعودون**[1] و معنی فنا را حدی با کثرت است کل من علیها فـان و یبقی وجه ربك ذوالجلال والاکرام فنا باین معنی هم نباشد هرچه درو هم آید و هر چه عقل بدان رسد جمله منتفی گردد **الیه یرجع الامر کله**[2]

شیخ عطار نیز در واقعه رسیدن سی مرغ به سیمرغ و فنا و بقای بعد از فنا چنین سروده است .

جان ان مرغان ز تشویر و حیا	شد فنای محض و تن شد توتیا
چون شدند از کل کل پاك ان همه	یافتند از نور حضرت جان همه
باز از سر بندهٔ نوجان شدند	باز از نوعی دگر حیران شدند
کرده و نا کردهٔ دیرینه شان	پاك گشت ومحو شد ازسینه‌شان
آفتاب قربت از پیشان بتافت	جمله را از پرتوان جان بتافت
هم زعکس روی سیمرغ جهان	چهرهٔ سیمرغ دیدندان زمان
چون نگه کردنداین سی مرغ زود	بیشك این سی مرغ ان سیمرغ بود
محو او گشتند آخر بر دوام	سایه درخورشید گم شد والسلام
بعد از ان مرغان فانی را به ناز	بی فنای کل خود دارند باز
چون همه باخویش بی خویش آمدند	در بقا بعد الفنا پیش آمدند

۱ــ قل امرربی بالقسط واقیموا وجوهکم عندکل مسجد وادعوه مخلصین له‌الدین کما بدأکم تعودون فریقاهدی و فریقا حق علیهم الضلالة انهم اتخذوا الشیاطین اولیاء من دون الله و یحسبون انهم مهتدون (سورهٔ ۷ اعراف آیه ۲۸)

۲ ـ ولله غیب السموات والارض و الیه یرجع الامور کله فاعبده و توکل علیه ومار بك بغافل عماتعملون . (سوره ۱۱ هودآیه ۱۲۳)

نیست هر گز گر نوست و گر کهن — زاین فنا وزان بقا کس را سخن
همچنان کور است دوری از نظر — شرح او دورست ازوصف و خبر
لیك از راه مثال اصحابنا — شرح جستند از بقا بعد الفنا
ان کجا اینجا توان پرداختن — نو کتابی باید آنرا ساختن[1]

مرحوم دکتر غنی معانی مختلفه فنا را بدین نحوطبقه بندی وخلاصه کرده است و خود می نویسد :

اصطلاح فنا بر اطوار و وجهها و معانی مختلفه اطلاق میشود که مهمترین آنها عبارتند از :

۱- تغییر حال روحی از راه خاموش کردن جمیع هوسها و میلها و ارادهها و تعینات شخصی . مولاناء رومی در مجلد اول مثنوی در حکایت «آمدن رسول قیصر روم بنزد عمر برسالت » می گوید :

هر که را هست ازهوسها جان پاك — زود بیند حضرت و ایوان پاك
چون محمد پاك شد از نار و دود — هر کجا رو کرد وجه الله بود
هر که را باشد ز سینه فتح باب — او ز هر ذره به بیند آفتاب[2]

۲- بیخودی و عدم استشعار بوجود خویش بعبارة اخری بی خبری ذهن از تمام موجودات ومدرکات حسی واعمال وافکارواحساسات حتی ازهستی خود بواسطهٔ جمع شدن همه قوای نفسی درخدا یعنی استغراق درمشاهدهٔ صفات الوهیت .

مولاناء رومی در مجلد اول مثنوی در قصهٔ پیر چنگی می گوید :

هست هشیاری زیاد مامضی — ماضی و مستقبلت پردهٔ خدا
آتشی بر زن بهر دو تا بکی — پر گره باشی ازاین هردوچونی

۱- منطق الطیر ص ۳۰۳ - ۳۰۰ — ۲- مثنوی دفتر اول ص ۸۶ .

تا گره بانی بود همراز نیست		همنشین ان لب و آواز نیست
راه فانی گشته راهی دیگر است		زانکه هشیاری گناهی دیگر است
حال و قالی از ورای حال و قال		غرقه گشته در جمال ذوالجلال[1]

شیخ عطار در تذکرة الاولیاء درشرح حال با یزید بسطامی نوشته :

«ودراستغراق چنان بود که مریدی داشت که بیست‌سال بود تاازوی جدا نشده بود هرروز که شیخ اورا خواندی گفتی ای پسر نام تو چیست؟ روزی مرید گفت : ای شیخ مرا افسوس می کنی بیست سال است تا درخدمت تومی‌باشم وهرروزنام من می‌پرسی ! ؟ شیخ گفت : ای پسر استهزا نمی کنم لکن نام اوآمده است وهمه نامها از دل من برده نام تو یاد می گیرم وباز فراموش می کنم[2] » .

۳ـ وقفه یافتن و از کاربازماندن عقل شعوری ومقصود ازعقل شعوری اعمال و حالات ذهنی است که شخص مستشعربان است وازخود ووجود آن اعمال وحالات ذهنی با خبر است .

عالی‌ترین مرتبهٔ فنا وقتی‌است که طالب این‌را هم نداند که بمقام فنا واصل شده یعنی شعور بحال فنا هم از میان برود و این حـال است که صوفیه « فناء الفناء » می‌نامند . دراین مقام صوفی محو درمشاهدهٔ « ذات الوهیت » است واین مرحله‌ای ازفناء کامل است که عارف را مستعد «بقا» و «دوام» درخدا قرار می‌دهد .

مرحلهٔ اول که عبارت از انسلاخ ازصفـات ذمیه بدنی و محو تعینات و عدم

۱ـ دفتر اول ص ۱۳۵ - ۱۳۴
۲ـ تذکره ج ۱ ص ۱۳۲

استشعار بحالات عقلی و بی خبری از خویش و بیخودی است شبیه به « نیروانای[1] بودائی » است .

این حال انسلاخ ازصفات ذمیمه توام است باتحلی بصفات حسنه باین‌معنی که اخلاق حسنه و حالات پسندیده جانشین اخلاق و صفات ناپسند می گردد باصطلاح خود عرفا این مقام « مرحلهٔ تخلیهٔ ازرذائل و تحلیهٔ بفضائل » است .

البته هیچکس نمی‌تواند بمقام کامل اخلاق برسد یعنی احدی قادرنیست که بکلی از خود منسلخ شود و همهٔ تعینات شخصی را محو کند با وجود این بواسطهٔ افاضهٔ پرتوی از جمال الهی بقلب عارف تغییر بزرگی در او حاصل میشود . در حالی که مقام فنا عبارت از محو کامل تعینات است مقام « فناء الفناء » عبارت از مقام کامل اشراق است .

۱- نیروانا Nirvana لغت سانسکریت است که شوپنهاور فیلسوف آلمان بهمان معنی اصلی هندی وارد زبانهای اروپائی ساخت . نیروانا بمعنی « خاموش ساختن » و « ازمیان بردن » و « فنا » است و در اصطلاح بودا بمعنی مرگ باراده است یعنی پشت پا زدن باصفات و احلامی که حیات و حس نامیده میشود و باشتباه سعادت می‌شمریم و در پی آن دوانیم (رجوع شود به :

Vocabulaire technique et critique de la philosphie par: André Lalande .)

بودا چهار حقیقت بزرگ تعلیم میداد : اول آنکه « رنج » ملازم زندگی وغیر منفك ازان است و این حقیقت از راه تسلسل علل و معلولاتی که در عالم وجود حکمفرماست ثابت می کردد . دوم آنکه علت رنج ودرد « میل » است هر خواستنی همراه باترس ودغدغه و بدبختی است . سوم آنکه برای ازمیان بردن رنج ودرد باید باین شبح‌موهومی که حیات نامیده میشود و بمیل وخواهش نفس که منبع همهٔ بدبختی‌هاست پشت پا زد و ازراه « نیروانا » یعنی فنا و مرگ باراده ، حیات لغزنده و متغیر را بحیات ثابت و غیر متغیری مبدل ساخت . چهارم آنکه راه وصول به « نیروانا » زهد کامل و فرو نشاندن هرمیل و خواهش است . اساس اخلاقی که بودا تعلیم میدهد این است که باید از خود جدا شد وخود را رها ساخت یعنی ازخودگذشت و هرخواستنی را درخود محو کرد . (ذیل تاریخ تصوف ص ۱۶۲ - ۱۶۱)

مقام بعد از فناء الفناء مقـام « بقاء بحق » است و عبارت است از مشاهدهٔ ذات الهی[۱] .

عزالدین محمود کاشانی در باب فنا و بقا چنین می‌نویسد : « فنا عبارتست از نهایت سیر الی الله ، وبقا عبارتست از بدایت سیر فی‌الله . چه سیر الی الله وقتی منتهی شود که بادیهٔ وجود را بقدم صدق یکبارگی قطع کند ، و سیرفی‌الله آنگاه محقق شود که بنده را بعد از فنای مطلق ، وجودی و ذاتی مطهر از لوث حدثان ارزانی دارند تا بدان درعالم اتصاف باوصاف الهی وتخلق باخلاق ربانی ترقی می کند . . . . .

و فنا دو نوع است : فنای ظاهر وفنای باطن . فنای ظاهر فنای افعال است و این نتیجه تجلی افعال الهی است وصاحب این فنا چنان مستغرق بحرافعال الهی شود که نه خود را ونه غیر را ازمکونات هیچ فعل وارادت واختیار نه‌بیند و اثبات نکند الا فعل و ارادت واختیار حق سبحانه ، وچنان مسلوب الاختیار گردد که بخودش اختیار هیچ فعل نماند و درهیچ کارخوض نکند وازمشاهدهٔ مجرد فعل الهی بی‌شائبه فعل غیر لذت می‌یابد .

و اما فنای باطن ، فنای صفات است و فنای ذات . و صاحب این حال گاه در مکاشفهٔ صفات قدیمه غرق فنای صفات خود بود و گاه در مشاهدهٔ آثار عظمت ذات قدیم غرق فنای ذات خود ، تا چنان وجود حق بر او غالب و مستولی شود که باطن او ازجملهٔ وساوس وهواجس فانی گردد .

وفنای ظاهر نصیبهٔ ارباب قلوب واصحاب احوال است وفنای باطن خاصهٔ احرار که ازرق تصرف احوال آزاد شده باشند وازتحت حجاب قلب بیرون رفته وازصحبت قلب بصحبت مقلب قلب پیوسته[۲] .

۱- تاریخ تصوف ج ۲ ص ۳۷۷-۳۷۱ ۲- مصباح ص ۴۲۹ - ۴۲۶

عبدالرحمن جامی درلایحه نهم ازلوایح سی وچهار گانه خویش از فنا چنین عبارت می کند :

فنا عبارت ازآنست که بواسطهٔ استیلای ظهور هستی حق بر باطن ، بماسوای او شعور نماند و فنای فنا آنکه بان بی شعوری هم شعور نماند و پوشیده نباشد که فنای فنادرفنا مندرج است زیرا که صاحب فنارا اگربفنای خود شعور باشد صاحب فنا نباشد بجهت آنکه صفت فنا موصوف آن ازقبیل ما سوای حق‌اند سبحانه وتعالی پس شعور بان منافی فنا باشد

زینسان که فنای خویشتن‌میخواهی　　از خرمن هستیت جوی کی کاهی
تا یك سر مو ز خویشتن آگاهی　　گردم زنی از راه فنا گمراهی[1]

حافظ راست :

در بیابان فنا گم شدن آخر تا کی　　ره بپرسیم مگر پی بمهمات بریم
٣٧٣ - ٢٥٨

دره عشق ازان سوی فنا صد خطراست　　تا نگوئی که چو عمرم بسرآمد رستم
٣١٤ - ٢١٤

قرب - نزدیکی دل بخدا

قرب درلغت بمعنی نزدیك بودن‌است ونزد صوفیان قرب‌نزدیکی دل‌بخداوند است از راه صفـای آن و اختصاص یافتنش بمحبت حق . آیاتی در بارهٔ قرب شاهد آورده‌اند که ازجملهٔ آنهاست :

قال الله تعالی : و اذا سألك عبادی عنی فانی قریب اجیب دعوة الداع اذا دعان

١- لوایح جامی چاپ لکهنو ص ٨

فلیستجیبوا لی ولیؤمنوا بی لعلهم یرشدون [۱].

ولقد خلقنا الانسان ونعلم ماتوسوس به نفسه ونحن اقرب الیه من حبل الورید [۲].

و نحن اقرب الیه منکم ولکن لاتبصرون [۳].

صاحب اللمع درباب قرب می‌نویسد: «وحال القرب لعبد شاهد بقلبه قرب الله منه فتقرب الی الله تعالـی بطاعته و جمع همه بین یدی الله تعالی بدوام ذکره فی علانیته و سره [۴]».

مرحوم دکتر غنی در بیان درجات اهل قرب بترجمه از اللمع چنین آورده است [۵]: واهل قرب برسه حالند:

اول: متقربون بخدا بانواع طاعات برای آنکه میدانند خدا عالم است ونزدیك آنهاست و قادر بر آنهاست.

دوم: حال متحققین در قرب که بهرچه نگاه می کنند خدا را نزدیکتر بان چیز می‌بینند تا خود را.

سوم: حال بزرگان و اهل نهایات است که باید از مرحلهٔ مبتدیان بگذرند و بطوری فانی شوند که قرب خود را نه بینند یعنی خود حال قرب فراموش شود وبنده ازبیخودی نداند که درحال قرب است [۶] حاصل آنکه قرب عبارت است از زوال حس واضمحلال نفس وبطوریکه مولانا جلال‌الدین رومی می گوید این قرب، قرب مکان یا زمان نیست:

گفت پیغمبر که معراج مرا　　نیست از معراج یونس اجتبا
آن من بالا و آن او بشیب　　زآنکه قرب حق برون است ازحسیب

۱- سورهٔ ۲ بقره آیه ۱۸۲　۲- سورهٔ ۵۰ ق آیه ۱۵　۳- سورهٔ ۵۶ واقعه آیهٔ ۸۴　۴- اللمع ص ۵۶　۵- تاریخ تصوف ص ۳۲۳　۶- پایان ترجمه از عبارت اللمع.

قرب نز پائین ببالا جستن است / قرب حق ازحبس هستی رستن است
نیست را چه جای بالایست و زیر / نیست رانی زود و نه دور ونه دیر
کارگاه صنع حق در نیستی است / غره هستی! چه دانی نیست چیست
حاصل شکست ایشان ای کیا / می نماند هیچ با اشکست ما
آنچنان شادند در ذل و تلف / همچو ما در وقت اقبال و شرف
برگ بی برگی همه اقطاع اوست / فقروخواریش افتخاراست وعلوست [۱]

و نیز در دفتر سوم در حکایت « رسیدن خواجه وقومش بسوی ده وناشناخت آوردن روستائی خواجه و قومش راه » می گوید :

تو توهم میکنی از قرب حق / که طبق گر دور نبود از طبق
آن نمی‌بینی که قرب اولیا / صد کرامت دارد و کار و کیا
آهن از داود مومی میشود / موم در دستت چو آهن می بود
قرب خلق‌ورزق برجمله‌است عام / قرب وحی عشق دارند این کرام
قرب بر انواع باشد ای پدر / می زند خورشید بر کهسار وزر
لیك قربی هست بازرشید را / که از ان آگه نباشد بید را
شاخ خشك و تر قریب آفتاب / آفتاب ازهر دو کی دارد حجاب
لیك کو ان قربت شاخ طری / که ثمار پخته از وی می‌خوری
شاخ خشك از قربت آن آفتاب / غیر زوتر خشك گشتن گو بیاب [۲]

همچنین در دفتر چهارم « در بیان آنکه خلق دوزخ گرسنگان و نالانند ازحق خواهان، که روزیهای مارا فربه کن وبمابرسان» می گوید که نزدیکی خداوند بانسان‌مثل‌نزدیکی جان‌وخرد انسان‌است باو که ازغایت نزدیکی احساس نمی‌شود:

۱- دفتر سوم مثنوی چاپ نیکلسن ص ۲۵۹

۲- مثنوی دفتر سوم ص ۴۰

چون خرد با تست مشرف بر تنت — گر چه زو قاصر بود این دیدنت
نیست قاصر دیدن ان ای فلان — از سکون و جنبشت در امتحان
چه عجب گر خالق این قوم نیز — با تو باشد چون نه‌ای تو مستجیز
قرب بیچون است عقلت را بتو — نیست از پیش و پس و سفل و علو
قرب بیچون چون نباشد شاه را — که نیابد بحث عقل آن راه را
نیست آن جنبش که در اصبع تراست — پیش اصبع یا پسش یا چپ و راست
وقت خواب و مرگ از وی می‌رود — وقت بیداری قرینش میشود
از چه رو می آید اندر اصبعت — کاصبعت بی او ندارد منفعت
نور چشم مردمك در دیده است — از چه راه آمد بغیر شش جهت
بی جهت دان عالم امر و صفات — عالم خلق است با سوی و جهات
بی جهت دان عالم امرای صنم — بی جهت تر باشد آمر لاجرم
بی جهت دان عقل و علام البیان — عقل تر از عقل وجان تر هم ز جان
بی تعلق نیست مخلوقی بدو — آن تعلق هست بیچون ای عمو
ز انکه فصل و وصل نبود در روان — غیر فصل و وصل نندیشد گمان[1]

شرح تعرف دربارهٔ قرب چنین می‌نویسد: سری سقطی می گوید: قرب بنده طاعت است یعنی هر که خدا را مطیع‌تر بخدا نزدیك‌تر . و این از بهر آن گفت که نزدیکی بنده بخداوند اکرام خداوندست و هر که او مطیع تر مکرم تر و هر که مکرم تر قریب تر . و در مقابلهٔ این چنان است که بعد معصیت باشد هر که عاصی‌تر بعیدتر از بهر آنکه بعد بنده از حق اهانت حق است او را نه‌بعد مسافت پس هر که عاصی‌تر مهان تر و هر که مهان تر بعید تر و این درشاهد چنان است که اگر ملکی

۱– دفتر چهارم مثنوی ص ٤٩٧– ٤٩٦

باشد و کسی را سخت عزیز دارد ومیان ملك واومسافت بعید باشد اگرسایلی پرسد که بملك که نزدیکتر است گویند فلان اگر مراد قرب مکان بودی او بعیدتر بود نه‌قریب‌تر و اگرملك بر کسی خشم گیرد واورا از کرامات خویش نومید کند واورا هم درسرای خویش در زندان کند و ذل و هوان بروی رساند وسایلی سؤال کند که ازملك که دورترست گویند فلان، اگرمراد ازبعد، بعد مسافت بودی فلان قریب‌تر بودی نه‌بعیدتروچون این بدانستیم پدیدآمد که قرب ملك کرامت باشد وبعد ملك اهانت وهر که مطیع‌تر او مکرم تر پس او قریب تر و هر که عاصی‌تر اومهان تر پس او بعیدتر وباین اصل که یاد کردیم طاعت کردن سبب قرب کرد وان را قرب‌خوانند ومعصیت سبب بعد کرد وانرا بعد خوانند که اسباب را نام آن چیز دهند که او سبب آن‌چیزهست . واین جواب اززبان اهل معاملت است .

اما جواب اهل حقیقت آنست که طاعت قرب است و معصیت بعد نه‌بان معنی که طاعت سبب قرب است و معصیت سبب بعد لکن بان معنی که قرب مقدم است برطاعت وبعد مقدم است برمعصیت وچون حق بنده را قرب خویش داد علامت قرب آن است که او را بطاعت خویش مشغول کند و چون بنده را بعید گرداند علامت بعد آن است که اورا بمعصیت مشغول کند تا خدائی سبب بندگی کرد ونه‌بندگی سبب خدائی . . .

دیگری گفت : قرب آن باشد که به‌بینی که او با توچه کرد یعنی همیشه سرخویش را نظارهٔ فعل او گردانی تا فارغی نظارهٔ فعل خویش بیابی ومعنی این آن است که صنعتها ومنتهای اوبرخویشتن‌بینی وغایب کردی ازدیدن افعال ومجاهدات نفس. واین ازبهرآن است که هرچیز که بنده بیارد ازخدمت واز گزاردن شکر در برابر یك منت نهد هنوز حق منت بجای نیاورده باشد از بهر آنکه بادی سابق باشد

و مکافی لاحق و هرگز لاحق سابق را درنیابد از بهر آنکه اگر دریابد نام سابقی برخیزد و چون بمنت مولی چنین نظاره کند هرساعت منت زیادت بیند وان شکر که‌آرد مقابل منت نبیند از نظارهٔ فعل خویش هرساعت کورتر گردد و بنظارهٔ منت هرساعت بیناتر می گردد[۱] .

استاد قشیری در باب قرب وبعد می‌نویسد که : «اول رتبة فی‌القرب، القرب من طاعته والاتصاف فی‌دوام الاوقات بعبادته . واما البعد فهو التدنس بمخالفته و التجافی عن طاعته فاول البعد بعد عن‌التوفیق ثم بعد عن‌التحقیق بل‌البعد عن‌التوفیق هوالبعد عن‌التحقیق . قال صلی‌الله علیه وسلم مخبرا عن‌الحق سبحانه «ماتقرب الی‌المتقربون بمثل اداء ما افترضت علیهم و لایزال العبد یتقرب الی بالنوافل حتی یحبنی واحبه فاذا احببته کنت له سمعا و بصرا فبی یبصر و بی‌یسمع الخبر» فقرب العبد اولا قرب بایمانه وتصدیقه ثم قرب باحسانه و تحقیقه و قرب الحق سبحانه مایخصه الیوم به‌من العرفان وفی‌الاخرة مایکرمه به من الشهود و العیان وفیمابین ذلک بوجوه اللطف و الامتنان . ولایکون قرب العبد من الحق الابعده عن الخلق وهذه من صفات القلوب دون احکام الظواهر و الکون فقرب الحق سبحانه بالعلم والقدرة عام للکافة و باللطف والنصرة خاص بالمؤمنین ثم بخصائص التانیس مختص بالاولیاء[۲]»

از شیخ ابوسعید ابی‌الخیر آورده‌اند که گفت : القرب علی ثلثة اوجه : قرب من حیث المسافة وهومحال وقرب من حیث العلم والقدرة وهوواجب وقرب من‌حیث الفضل والرحمة وهوجایز[۳] .

ملامحمد لاهیجی شارح گلشن راز درشرح این ابیات شیخ محمود شبستری دربارهٔ قرب وبعد چنین می‌نویسد :

۱- شرح تعرف ج ۳ص ۱۶۸-۱۶۵ ۲- رساله ص ۴۵ ۳- اسرارالتوحید ص ۳۲۱

وصال ممکن و واجب بهم چیست / حدیث قرب و بعد و بیش و کم چیست
ز من بشنو حدیث بی کم و بیش / ز نزدیکی تو دور افتادی از خویش
چو هستی را ظهوری در عدم شد / از آنجا قرب و بعد و بیش و کم شد
قریب آنست کورا رش نور است / بعید ان نیستی کز هست دورست
اگر نوری ز خود در تو رساند / ترا از هستی خود وا رهاند

چون حق بصورت ذرات موجودات متجلی وظاهر است و نمود همه بهستی و وجود اوست و بی او همه معدوم محض اند و از این فیض عام رحمانی که افاضهٔ وجود است هیچ شیئی ازموجودات بی بهره نیستند وهریك درخوراستعداد خود برحمت امتنانی وجودی فایز گشته‌اند فرمود که تو ازغایت نزدیکی است که از خود دور افتاده‌یی زیرا که چنانچه غایت بعد موجب عدم ادراك است غایت قرب نیز سبب عدم ادراك میشود و نمی دانی که حق بنقش تو ظهور نموده است و هستی تو بحق است و دایم بتو نزدیك است . . .

چون تجلی حق بصورت هرشیئی بمقدارقابلیت ان شیئی تواندبود فرمود که :

چو هستی را ظهوری در عدم شد / از آنجا قرب وبعد وبیش و کم شد

بدانکه چنانچه بکرات اشارت نموده شد تجلی شهودی الهی بصوراعیان ممکنه که عدم اضافی‌اند بقدر قابلیت واستعدادات مختلفهٔ ایشان است چه هرعینی از اعیان اشیاء را البته استعداد خاص است که هیچ شیئی در آن باوی شریك نیست و ازاینجا معنی « لایتجلی الله فی‌صورة مرتین ولافی‌صورة الاثنین » ظاهرمیشود چون تجلی تابع استعدادات است وتکرار درتجلی نیست وازاین جهت است که یك تجلی بحسب اختلافات قوابل مختلف می‌نماید وهرعینی ازاعیان که قابلیت ظهور کمالات وجود حق درایشان زیاده باشد بامبداء اقربست وهر کدام که استعداد ظهوران کمتر داشته

باشد علی تفاوت المراتب بعید بالنسبة است . . .

چون هرچه پرتو نور وجود براو تافته است بحقیقت قریب است فرمود که :

قریب آنست کورا رش نور است بعید ان نیستی کز هست دور است

اشاره است بحدیث : ان الله خلق الخلق فی ظلمة ثم رش علیهم من نوره فمن اصابه ذلك النور اهتدی ومن اخطاه ضل »

بدانکه قرب بدو نوع است : یکی قرب ایجادی است که مقتضای رحمت عام رحمانی است که حق بتجلی شهودی بصورت جمیع موجودات ظاهر گشته است و خود را بنقش همه نموده و آنچه حضرت علی مرتضی علیه السلام فرموده که : « ان الله تعالی مع کل شیئی لابمقارنة » اشاره بآن است زیرا که چگونه مقارن او باشد چیزی که بذات خود معدوم است و موجودیت اوعبارت از ظهور حق است بصورت او و باین معنی هرچه پرتو وجود باو رسیده و موجود گشته است قریب است «ثم رش علیهم من نوره» اشاره باین قرب است فلهذا فرمود که قریب ان است کورا رش نور است یعنی هر چه رش نوروجود یافته و موجود گشته‌اند همه قریب‌اند و قوام جمیع اشیاء بحقیقت باین قرب است واگر ظهور حق بصورت ایشان نبودی همه در عدم آباد ظلمت متواری بودند .

قریب دوم را قریب شهودی می گویند که اشاره بان نموده می‌فرماید که :

اگر نوری ز خود در تو رساند ترا از هستی خود را رهاند

واین قرب است که موجب معرفت تحقیقی یقینی است که غرض ایجاد است و قرب نوافل و مقام محمود عبارت از این مرتبه است و ارسال رسل و انزال کتب و امر بتفکر وتذکر همه بجهت حصول این قرب است و بواسطهٔ اختصاص باین قرب

است که آدم مسجودی ملائکه را سزاوار آمد.[1]

اکنون بسخن عزالدین محمود کاشانی در بارهٔ قرب گوش فرا داریم:

لفظ قرب درعرف متصوفه عبارتست ازاستغراق وجود سالك درعین جمع بغیبت ازجمیع صفات خود تا غایتی که ازصفت قرب واستغراق وغیبت خود هم غایب بود و الا از جمیع صفات خود غایب نبوده باشد. و ابویعقوب سوسی رحمه‌الله گفته است: مادام العبد یکون فی القرب لم یکن قریبا حتی یغیب عن القرب بالقرب فاذا ذهب عن رویة القرب بالقرب فذلك قرب.

وبعضی گفته‌اند: القرب ان تتذلل علیه وتتذلل له یعنی قرب تام آنست که همچنانکه بروح درمحل جمع باشی وتذلل وترفع بدین وجه صفت توباشد بنفس در محل تفرقه باشی وتذلل وتعبد بدین وجه صفت توباشد، چه هر گاه که نفس درمقام تفرقه وعبودیت رتبتی بیابد روح در مقام جمع وربوبیت رتبتی دیگر بیابد.

وقرب حق تعالی بدل بنده براندازهٔ قرب دل بنده بود بدو، هرچند دل او بخدا نزدیکتر خدا بدو نزدیکتر.

واهل قرب را چندانکه درمراتب قرب محبوب می‌افزاید خوف ورهبت وانس وهیبت او زیادت میشود.[2]

آنگاه ازقول ذوالنون مصری حکایتی بعربی نقل می کند که جامی درمثنوی تحفة الاحرار[3] آنرا بصورتی زیبا بشعر درآورده است:

والی ملك ولایت ذوالنون　　ان باسرار حقیقت مشحون

۱ــ شرح گلشن‌راز با حذف وتلخیص ص ۴۱۴ــ۴۱۰　　۲ــ مصباح ص۴۱۸ــ۴۱۷

۳ــ تحفة الاحرار ازمجموعهٔ هفت اورنگ ص ۲۵۸ چاپ تا شکند.

گفت در مکه مجاور بودم
در حرم حاضر و ناظر بودم

ناگه آشفته جوانی دیدم
نی جوان سوخته جانی دیدم

لاغر و زرد شده همچو هلال
کردم از وی ز سر مهر سؤال

که مگر عاشقی ای شیفته مرد
که بدین گونه شدی لاغر وزرد ؟

گفت آری بسرم شور کسی است
کش چومن عاشق رنجور بسی‌است

گفتمش یار بتو نزدیك است
یاچوشب روزت ازوتاریك است ؟

گفت در خانهٔ اویم همه عمر
خاك کاشانهٔ اویم همه عمر

گفتمش یکدل و یکروست بتو
یا ستمکار و جفا جوست بتو ؟

گفت هستیم بهر شام و سحر
بهم آمیخته چون شیر و شکر

گفتمش یار تو ای فرزانه
بـا تو همواره بود همخانه

لاغر و زرد شده بهر چه‌یی
سر بسر درد شده بهرچه یی ؟

گفت رو رو که عجب بی خبری
به کز این گونه سخن در گذری

محنت قرب ز بعد افزون است
جگر از هیبت قربم خون است

هست در قرب همه بیم زوال
نیست در بعد جز امید وصال

آتش بیم دل و جان سوزد
شمع امید روان افروزد

حافظ فرماید :

درراه عشق مرحلهٔ قرب وبعدنیست
می‌بینمت عیان ودعا می‌فرستمت
٩٠-٦٢

بطاعت قرب ایزد می‌توان یافت
قدم در نه گرت هست استطاعت
ص ٣٦٢

قلندر - درویش شوریده حال

قلندر بدرویش لاابالی شوریده احوال که نسبت بپوشاك و آداب وطاعات بی‌قید وبنای کاراوبرتخریب عادات باشد اطلاق میشود. قلندر به بفرقه‌ای ازصوفیه ملامتی[1] گفته میشده است که برخلاف سایر ملامتیه که مقید بکتمان اسرار وعبادت بوده‌اند باین دو موضوع اهمیتی نمیداده‌اند و از عبادات بیش از فرائض کاری انجام نمیداده و جز صفای دل خود بهیچ چیز و هیچ کس نمی‌اندیشیده‌اند از مختصات این فرقه تراشیدن موی سر و صورت و حتی ابروست که منشأ این امر را تاریخ فرشته بسید جمال‌الدین مجرد میرساند وچنین مینویسد: «واین سید جمال مجرد ساوجی بود و مدتی در مصر مفتی بود چنانکه هرمشکلی که مردم را در مسائل پیش میآمد بی آنکه بکتاب رجوع کند جواب میگفت ومصریان اورا کتابخانهٔ روان میگفتند و گویند درآخر اورا جذبه و حالتی پیدا شده سبلت وریش تراشیده بدمیاط که از مصرهشت روز راه است واززمان یوسف تاآن عهد ویران بود رفته بیهوش افتاد... اما قول صحیح آن است که سید جمال مجرد بفرط جمال موصوف بود چنانکه‌مصریان اورا یوسف ثانی میخواندند وهمچنانکه زلیخا برحضرت یوسف مفتون‌شده بود زنی از امرای مصر عاشق سید جمال مجرد گردید و او به تنگ آمده ازمصرجانب زمین

۱- ملامتیه چنانکه از نام آنان آشکار است گروهی از صوفیه بوده‌اندکه با خرق عادات وآداب خودرا درمعرض ملامت مردمان قرارمیداده‌اند واین طریق را برای درهم شکستن رعونت نفس نزدیکتر وبهتر ازسایرطرق میدانسته‌اند ازبزرگان وپیشوایان ملامتیه حمدون قصارکه ناشر مذهب ملامتی در نیشابور بود ازهمه مشهورتراست که پیروان اورا قصاریان نیز می‌نامند. ملامتی بزرگ دیگر عبدالله منازل است که از مریدان حمدون قصار می‌باشد برای اطلاع بیشتررجوع شود به‌تذکرة الاولیاء جلد اول ص ۲۷۶ وجلد دوم ص ۸۷ وباب هشتم ونهم عوارف‌المعارف وصوفی قرن هشتم در همین کتاب وکشف المحجوب ص ۲۲۸

دمیاط گریخته و آن زن از فرط تعشق بی تابانه بدنبال او شتافت و چون این خبر بسید جمال مجرد رسید مضطرب گشت ودست بدعا برداشته زوال حسن خود ازخدا خواست و آن بشرف اجابت رسیده موی سبلت و ریش و ابروی اوهمه ریخت وزن چون بدآنجا رسیده بدان هیأت دید روی گردانیده بمصر رفت وسید ازآن بلا نجات یافته در آنجا توطن نمود ، اکنون مقبرهٔ او آنجاست و قلندران آنجا میباشند و هنگامه دارند»[۱].

هم تاریخ فرشته درذکر مریدان شیخ بهاء الدین زکریا ازعرفای قرن هفتم هند ازشیخ ابراهیم عراقی نام میبرد که درهیجده سالگی درهمدان درس میگفت ، روزی فریفته بیکی از قلندران که مهمان او بودند شد و چون آنان سفر کردند او نیز بدنبالشان شتافت و ارادهٔ رفاقت کرد « ایشان گفتند تو مرد بزرگ هستی ، ترا با قلندران ابرو تراش صحبت چگونه در گیرد ، شیخ ناچار ریش وابرو تراشیده کسوت ایشان پوشیده رفیق شد »[۲]

اشاره ای هم که مقریزی در خطط کرده نشان میدهد که قلندران ریش را میتراشیده‌اند و لباس خاصی در بر میکرده‌اند چه مینویسد که ملك مصر حسن بن محمد بن قلاون حکم کرد که قلندران ریش نتراشند و ترك بدعت کنند ولباس مجوس نپوشند.

هم مقریزی در باب قلندری و فقر قلندر چنین می‌نویسد : « القلندرية طائفة تنتمي الى الصوفيه و تاره تسمی انفسها ملامتيه و حقيقة القلندريه انهم قوم طرحوا التقيد بآداب المجالسات والمخاطبات وقلت اعمالهم من الصوم والصلاة الا الفرائض و لم يبالوا بتناول شيء من اللذات المباحه و اقتصروا على رعاية الرخصة و لم يطلبوا

۱ـ تاریخ فرشته ج ۲ ص ۴۰۸ ـ ۴۰۷ چاپ هند

۲ـ تاریخ فرشته ص ۴۰۵

حقائق العزيمة و التزموا ان لایدخروا شیأ و ترکوا الجمع والاستکثار من الدنیا و لم یتقشفوا و لازهدوا ولا تعبدوا و زعموا انهم قد قنعوا بطیب قلوبهم مع الله تعالی و اقتصروا علی ذالك و لیس عندهم تطلع الی طلب مزید سوی ما هم علیه من طیب القلوب.. القلندری یعمل فی تخریب العادات ولایتقید بهیئته ولایبالی بمایعرف من حاله ومالایعرف ولاینعطف الاعلی طیب القلوب وهورأس ماله[1] .

فاما القلندریة فهواشارة الی اقوام ملکهم سکر طیبة قلوبهم حتی خربوا العادات وطرحوا التقیید بآداب المجالسات والمخالطات وساحوا فی میادین طیبة قلوبهم فقلت اعمالهم من الصوم و الصلاة الا الفرائض و لم یبالوا بتناول شیء من لذات الدنیا من کل ماکان مباحاً برخصة الشرع . . . .

و الفرق بین الملامتی و القلندری : ان الملامتی یعمل فی کتم العبادات و القلندری یعمل فی تخریب العادات. والملامتی تیمسك بکل ابواب البروالخیرویری الفضل فیه و لکن یخفی الاعمال و الاحوال و یوقف نفسه موقف العوام فی هیئته و ملبوسه وحرکاته و اموره ، ستراً للحال لئلا یفطن له ، وهو مع ذلك متطلع الی طلب المزید باذل مجهوده فی کل ما یتقرب به العبید .

والقلندری لایتقید بهیئته[2] ولایبالی بمایعرف من حاله ومالایعرف ولاینعطف الاعلی طیبة القلوب وهورأس ماله[3] .

والصوفی یضع الاشیاء مواضعها ویدبر الاوقات والاحوال کلها بالعلم یقیم الخلق

۱ـ نقل باختصار از خطط مقریزیه ج ٤ ص ۳۰ زاویة القلندریه

۲ـ ازاین مزوجه وخرقه نیك درتنگم   بیك کرشمهٔ صوفی وشم قلندر کن
۳۹۷ - ۲۷٤

۳ـ بامقایسه عبارت عوارف با خطط روشن میشودکه صاحب خطط مطالب خود را دراین باب ازسهروردی گرفته تاآنجا که گاهی عین عبارت عوارف را نقل کرده است .

مقامه ویقیم امر الحق مقامهم ویستر ماینبغی ان یستر ویظهر ماینبغی ان یظهر [1].

آقای دکتر غنی با اشاره بحکم پادشاه مصر (که ذکرش گذشت) بر الزام قلندران به‌نپوشیدن لباس اعاجم ومجوس می‌نویسند [2]: ظاهراً قلندریهٔ لباس مخصوصی می پوشیده‌اند و باین مناسبت است که گاهی « جولقی » خوانده شده‌اند. صاحب تاریخ فرشته درمقالهٔ دوازدهم جلد دوم تاریخ خود در ذکر شیخ بهاءالدین زکریا (ص۴۰۷) می گوید که هنگام باز گشت شیخ بهاءالدین از خدمت شیخ شهاب‌الدین عمر سهروردی: «روزی دراثنای راه بمسجدی نزول نمود ودر آنجا قلندران جوالق پوش که کسوت سید جمال مجرد است فرودآمده بودند.... »

مولانا جلال الدین رومی درمجلد اول مثنوی درحکایت « مرد بقال وروغن ریختن طوطی » می گوید که چون طوطی براثر ضرب بقال کل شده بود و سخن گوئی کوتاه کرده بود بقال انواع تدابیر بکار می‌برد مگر طوطی دو باره بسخن بیاید تاآنکه جولقی بی‌موئی (سر تراشیده‌یی) اتفاقاً ازانجا گذشت طوطی فوری بسخن آمد:

جولقی‌یی سر برهنه می گذشت ... با سر بیمو چوپشت طاس وطشت

طوطی اندر گفت آمد در زمان ... بانگ بردرویش زد که هی فلان

از چه ای کل با کلان آمیختی ... تو مگر از شیشه روغن ریختی

از قیاسش خنده آمد خلق را ... کوچوخود پنداشت صاحب‌دلق را [3]

بطوریکه ضمن بحث پیر و همچنین مبحث صوفی قرن هشتم گذشت حافظ بملامتیان گرایشی دارد و از قلندران آزادمنش کـه از هر چه رنگ تعلق پذیرد

۱- عوارف ضمیمه جزو پنجم احیاء العلوم ص۷۱ چاپ مصر ۲- ذیل تاریخ تصرف ص ۴۴۲ - ۴۴۱ ۳- دفتراول مثنوی چاپ نیکلسن ص ۱۸ باره‌ای ازکلمات این نسخه باآنچه آقای دکتر غنی نقل کرده‌اند متفاوت است.

آزادند با مهر وعلاقه یاد می کند :

گر مرید راه عشقی فکر بدنامی مکن
شیخ صنعان خرقه رهن خانهٔ خمار داشت

وقت آن شیرین قلندر خوش که در اطوار سیر
ذکر تسبیح ملک در حلقهٔ زنار داشت

۵۴ - ۷۷

کرامات ـ کارهای خارق العاده یی که از اولیاء الله سر زند

کرامات جمع کرامت و در لغت بمعنی بزرگواریها و بخشند گیهاست و در اصطلاح صوفیان استعمال آن بصیغهٔ جمع بیشتر و مقصود از آن امور خارق العاده یی است که بسبب عنایت خداوندی از ناحیهٔ صوفی کامل و واصل صادر میشود چون اخبار از مغیبات و اشراف بر ضمائر و شفای بیماران و رام کردن درند گان و نظائر اینها .

بطوریکه در بحث از «پیر» گذشت قطب وولی که در حق فانی وبذات او وبدو باقی است مورد حمایت وعنایت وپرتوی از ذات اوست ومی‌تواند مجلای قدرت حق باشد و در حال فنا وبیخودی کارهائی بدست وبوسیله او انجام می گیرد که از افراد عادی برنمی آید و خلاصه آنکه بعقیدهٔ صوفیه دل صوفی کامل جام جهان بین است که در آن اسرار عالم وجود منعکس و نمایان است .

با این وصف اولیاء ، تالی پیامبرانند بااین تفاوت که معجزهٔ پیغمبران مقرون به« تحدی » یعنی ادعای نبوت وبرای اثبات آن است و کرامات اولیاء ازسر بی‌خبری است ومستورماندن آن غایت مطلوب ودرهرحال صدور آن امور تنها ازناحیهٔ پیغمبران نیست و دوستان وخاصان حق نیز بامدد فیوضات ربانی بانجام دادن امور خارق العاده موفق توانند شد :

حافظ فرماید :

فیض روح القدس ار باز مدد فرماید دیگران هم بکنند آنچه مسیحامی کرد

صوفیه برای اثبات مدعای خود دلایلی وشواهدی اقامه می کنند ازجمله :

۱- بموجب آیهٔ ۳۲ از سورهٔ ۳ (آل عمران) بطریقه‌ای معجزه آسا هرروز غذای مریم در محراب می‌رسید درحالی که این امر برای انسان عادی دیگری غیر ممکن است وازسوی دیگرمی‌دانیم که مریم پیغمبرنبوده است : فتقبلها ربها بقبول حسن وانبتها نباتاحسنا و کفلها زکریا کلما دخل علیها زکریا المحراب وجد عندها رزقا قال یا مریم انی لك هذا قالت هومن عندالله ان الله یرزق من یشاء بغیرحساب .

۲- بموجب آیهٔ ٤٠ از سورهٔ ۲۷ (نمل) وقتی که سلیمان برای اوردن تخت بلقیس از سبا ، داوطلب می‌خواهد ، یکی ازهمراهانش آنرا درچشم بهم زدنی حاضر می‌آورد پس این امرهم ازغیرپیغمبری صادرشده‌است: قال الذی عنده علم من الکتاب انا آتیك به قبل ان یرتد الیك طرفك فلمار آه مستقرا عنده قال هذا من فضل ربی لیبلونی ءاشکرام اکفر ومن شکر فانمایشکر لنفسه ومن کفر فان ربی غنی کریم .

۳- بموجب آیات ۲٤و۲۵ ازسورهٔ۱۹ (مریم) وقتی مریم را درد زادن می گیرد بکنار درخت خرمائی بی آشامیدنی وخوردنی پناه می‌برد و خدا برای او نهری آب روان می‌سازد ودستور می‌دهد که شاخهٔ درخت را بسوی خود بکشد و ازان در غیر فصل خرمای تازه برچیند . این امورنیزازخوارق عادات ومعجزات است درحالی که مریم پیغمبر نبود : فناديها من تحتها الاتحزنی قد جعل ربك تحتك سريا . وهزی الیك بجذع النخلة تساقط علیك رطباجنیا .

٤- طبق آیات٦٤ و٦٥ و٦٦ ازسورهٔ ۱۸ (کهف) اطلاعی که خضر از مغیبات و دانستنیها داشت موسی با آنکه پیغمبر بود نداشت و بیان کارهای خضر از سوراخ کردن کشتی و کشتن پسری و ساختن دیواری وعدم اطلاع موسی برعلت آن امور

وروشن شدن علل آن کارها براثر توضیح خضر موضوعی است که از آیهٔ ۵۹ تا ۸۲ سورهٔ کهف بدان اختصاص یافته است و از اینجاست که صوفیه عقیده دارند در کار اولیاء حق مداخله و چون و چرا راه ندارد واعمال آنان را نباید با دیگران قیاس کرد :

فوجدا عبداً من عبادنا اتیناه رحمة من عندنا وعلمناه من لدنا علما. قال له موسی هل اتبعك علی ان تعلمن مما علمت رشدا . قال انك لن تستطیع معی صبرا .

۵ـ احادیث و اخبار بسیاری هم از پیغمبر اکرم و دیگر بزرگان دین نقل کرده‌اند که ذکر همهٔ آنها ازحوصلهٔ این کتاب بیرون است و برای نمونه بچند واقعه اشاره میشود که ازجملهٔ آنهاست حدیث نبوی در باب قصهٔ جریج (بروزن حسین) که عابدی ازبنی‌اسرائیل بود و زنی بدکاره طفل خود را بدروغ باو منسوب ساخت درحالی که از چوپانی بود در نتیجه مردم ، صومعه او را ویران کردند و خودش را آزردند تا سرانجام کودك در برابر سؤالی که از او شد بزبان آمد و چوپان را پدر خود معرفی کرد واین کرامتی است برای جریج .

خبر دیگری هم از پیغمبر در باب کودك دیگری که سخن گفته در صحیح آمده است .

بدین شرح که مادری طفل شیر خواره‌ای در آغوش دارد ، جوان زیبا روی خوش اندامی از آنجا می گذرد مادر ازخدا مسألت می کند که فرزند اورا چون آن جوان گرداند و کودك می گوید : بارخدایا مرا چون او مگردان . بعد زنی که متهم بزنا و سرقت بوده است از آنجا می گذرد و مادر از خدا می‌خواهد که کودك ویرا چون آن زن نگرداند وبازطفل بسخن درمی آید وخلاف آرزوی مادر را می‌طلبد و می گوید که آن زن بی گناه وتهمتها براوناوارد است[1] وآن مرد ازستمگران است.

۱ـ برای ملاحظه سلسله راویان و تفصیل آن رجوع شود برسالهٔ قشیریه ص ۱۷۷-۱۷۶ و کتب صحاح .

مراد صوفیه از استناد باین اخبار آن است که وقتی کودکی نارسیده بتواند مورد عنایت حق قرار گیرد و از مغیبات خبردهد یا برای حفظ آبروی مردی در بنی‌اسرائیل آنچنان کرامتی ظاهرشود صدور امثال این امورازجانب مردان راه حق امرعجیبی نیست.

دیگرحدیث مشهور «غار» است که در کتب صحاح مذکور و ازرسول اکرم منقول است ومختصر آن چنین است که سه تن برای گذراندن شب بغاری در آمدند پس از ورود آنان صخرهٔ عظیمی از کوه فروافتاد و راه‌خروج را سد کرد قرار شد هریك ازآنان از کارنیکی که بخاطر رضای خدا انجام داده است یاد کنند تاخدایشان ازآن بلا برهاند: یکی از آنان گفت شبی تا سپیدهٔ صبح بربالین پدرومادر پیر خود بیدار ماندم تا قبل ازهمه، آنان را شیر بیاشامانم بارخدایا اگربرای تو چنان کرده‌ام راه بگشای! دراین حال سنك اندکی کناررفت.

دومی گفت شیفتهٔ دخترعموی خود بودم وسالی درآرزوی اومیسوختم تاپس ازامتناع بسوی من آمد صد و بیست دینارش دادم تا خلوتی ترتیب داد و چون قصد او کردم گفت سفتن نگین بغیرحق روا نیست پس با همه میلی که باوداشتم دست ازاو برداشتم وزر بدو باز گذاشتم. خداوندا اگرآن کاررا برای بدست‌آوردن رضای تو کرده‌ام ما را ازاین گرفتاری برهان! ازاین سخن سنگ اندکی کنارتررفت.

نفرسوم گفت: عده‌ای را بمزدوری گرفتم ومزد همه را دادم جز یك تن که مزد ناگرفته رفت ومدتها بعد باز آمد در حالی که از پول او فواید و نتایج بسیار حاصل شده بود. وقتی از من اجرتش را مطالبه کرد گفتم آنچه از آرد و گوسفند و گاو وشترمی‌بینی همه ازاجرت تست. ابتدا پنداشت که اورا بسخره گرفته‌ام وچون اطمینان یافت همه را دراختیار گرفت و چیزی بر جای نگذاشت بار خدایا! اگر

بآرزوی دیدار و جلب رضای تو آنچنان کرده‌ام ما را رهائی ده ! دراین حال سنگ بتمامی ازدرغار کناررفت و آنان بسلامت سرخویش گرفتند[1] .

این استجابت دعا وانجام یافتن خواهش آنان که امری خارق‌العاده است نوعی از کرامت است که صوفیان وقوع آنرا برای هر کس که دل با خدای خویش صاف دارد و ازدوستان خدا بشمار آید میسر می‌دانند .

دیگر روایتی است در باب اسیدبن حضیر (هردو اسم بروزن حسین) و عتاب بن بشیر که درتیره شبی که ازنزد پیغمبرا کرم بازمی گشتند سرعصای یکی ازآنان چون چراغی راه را روشن میساخته است .

دیگر گذشتن علاء بن حضرمی و یاران اوست ازآب هنگامی که بامر رسول خدای بغزوی می‌رفته‌اند .

همچنین‌ازتابعین نیز کرامات بسیارنقل کرده‌اند ازجمله‌از: عامربن عبدالقیس و حسن بن ابی‌الحسن بصری و مسلم بن یسار و ثابت بنانی و صالح مری و بکربن عبدالله مزنی واویس قرنی وهرم بن حیان وابومسلم خولانی وصلةبن اشیم و ربیع‌بن خثیم وداود ومطرف بن عبدالله و سعید بن مسیب وعطاء سلمی .

درصحت روایاتی که راجع بکرامات افراد مذکورآمده اهل روایت تردیدی ندارند[2] .

برای طبقه بعد ازاینان نیزچون مالك دیناروفرقد سنجی وعتبه غلام وحبیب عجمی و محمدبن واسع و رابعهٔ عدویه وعبدالواحد بن زید وایوب سختیانی نیز از طرف ثقات وائمه دین چون حمادبن زید وسفیان ثوری کراماتی ذکرشده که بقول ابونصر سراج[3] در عهد او (قرن چهارم هجری) بیش از هزارخبر وهزار حکایت در

۱- درکشف ص ۲۹۴ - ۲۹۲ این حکایت بنحو دیگر است و آنچه اینجا نگاشته آمده مترجم ازرساله ص ۱۷۷ است   ۲- اللمع ص ۳۲۲   ۳- اللمع ص ۳۲۳

این باره گردآمده بوده است که اگر یکی از آنها هم صحیح باشد برای اثبات اصل مدعا کافی است.

صوفیان می گویند که خدای بر آوردن خواهشهای بندگان صادق خویش را خود برعهده گرفته و وعده داده است و بآیهٔ ۱۶۲ - سورهٔ ۴۰ (مؤمن) استناد می کنند: وقال ربکم ادعونی استجب لکم ان الذین یستکبرون عن عبادتی سیدخلون جهنم داخرین.

همچنین بحدیث صحیح نبوی تکیه می کنند که فرمود: رب اشعث اغبر ذی طمرین لواقسم علی الله لابر قسمه وچه کرامتی برتر از این است که بنده بکاری برخدای سوگند خورد و خدا اورا ازعهدهٔ آنچه قسم خورده است برآورد[1].

سهل بن عبدالله می گوید که: «الایات لله و المعجزات للانبیاء و الکرامات للاولیاء و لغیار المسلمین .... من زهد فی الدنیا اربعین یوماً صادقاً مخلصاً فی ذلک تظهرله الکرامات من الله عزوجل و من لم یظهرله ذلک فلما عدم فی زهده من الصدق والاخلاص[2]».

درجواب بعضی مخالفان که صدور کرامات را ازناحیهٔ اولیاء نادرست و هرامر خارق عادتی را معجزه وخاص نبی می‌دانند صاحب اللمع شرحی می نویسد و خلاصهٔ آن اینست که بین معجزات ابنیاء و کرامات اولیاء فرق بسیاراست از جمله اینکه انبیاء مأمورند معجزهٔ خود راآشکار کنند واگر نکنند خلاف امرحق رفتار کرده‌اند در حالی که اولیاء اگر کرامات را برای افزایش مقام خویش آشکار کنند خلاف کرده‌اند چه آنان مأمور بکتمان کرامات‌اند.

فرق دیگر اینست که انبیاء معجزات خود را برای نرم کردن دل سنگین و

۱- رساله ص ۱۷۸ ۲ - اللمع ص ۳۱۵

سپاه مشرکان بکار می‌برند درصورتی که اولیاء کرامات را برای اطمینان دل و آرامش نفس خویش لازم دارند تا مطمئن‌شود و بر سختی و گرسنگی و دیگر دشواریها شکیبا بماند و شك درحریم آن راه نیابد.

فرق دیگر آن است که هرچه معجزهٔ پیغمبری بیشتر باشد نشانهٔ برتری او و قوت قلبش بر حقانیت مطالبی است که بدان دعوت می کند در حالی که هرچه کرامات اولیاء افزوده میشود ترس و تشویش آنان فزونی می گیرد و همواره بیمشان ازاینست که مبادا این کرامات مکر خفی و استدراج[1] باشد و آنان را مغرور سازد و ازراه بدربرد و ازمقامی که نزد خدای تعالی دارند تنزل کنند[2].

هجویری هم دربارهٔ این وجه امتیازوافتراق معجزه و کرامت فصلی آورده که غالب مطالب آن عین مطالب اللمع است از جمله چنین می‌نویسد[3]: « بدانکه سر معجزات اظهاراست و از آن کرامات کتمان و ثمرهٔ معجزه بغیر باز گردد و کرامت خاص مرصاحب کرامت را بود و نیز صاحب معجزه قطع کند که این معجزه است و ولی قطع نتواند کرد که این کرامت است یا استدراج ونیزصاحب معجز اندر شرع تصرف کند و اندر ترتیب نفی و اثبات آن بفرمان خدای بگوید و بکند و صاحب کرامات را اندرین بجز تسلیم و قبول احکام روی نیست ازآنچه بهیچ وجه کرامت ولی وحکم شرع نبی منافات نکند».

شرح تعرف نیز بحث مفصلی در زمینهٔ کرامات و معجزات و کیفیت افتراق یا اتحادآنها دارد که آوردن آنها موجب تکراراست وبرای بعضی فواید چند سطری از آن نقل میشود: اجماع است این طائفه را براثبات کرامات اولیا اگرچه داخل شود در باب معجزات و در باب کرامات اولیا خلاف است امت را: بنزدیك معتزله کرامات اولیا اصلا روا نباشد مگر کرامتی که مؤمنان را باشد بر عموم چنانکه دعا

۱ـ استدراج خارق عادتی‌است که خدای بردست غیرصالحی جاری کند تا بدان سبب مغرور ورسوا گردد.

۲ـ ترجمه وتلخیص ازاللمع ص ۳۲۰-۳۱۸

۳ـ کشف ص ۲۷۸

را اجابت آید بوقتی واینهمه عاصی ومطیع را روا باشدو کسی که او در بیابان تشنه شود یا گرسنه گردد آنگاه چشمهٔ آبی یابد یا کسی یابد که اورا آب دهد یامیزبانی اورا نان دهد ازین نوع کرامات روا دارند . و گروهی ازاهل سنت وجماعت کرامات را مقراند لکن چندانکه درحد معجزات نیاید اماچون بحد معجزه رسید روا نباشد و حد معجزات قلب اعیان باشد گویند این برانبیا روا باشد و براولیا روا نباشد . اما فقهای امت از اهل سنت و جماعت و اهل معرفت همه را اجماع است که کرامات اولیا جائزست اگرچه درحد معجزات باشد . اما آن کسانی که منکر گشتند چنین گفتند که معجزه هر پیغمبررا باشد که ازشمارواجبات است ازبهر آنکه نبوت درست نگردد جز بمعجزه و چون پیغمبران را معجزه نباشد دعوی نبوت از ایشان درست نگردد وبرخلق واجب نباشد بایشان ایمان آوردن اما ولی را بدلیل حاجت نیست و برخلق واجب نیست بولایت اوایمان آوردن پس این کرامات را چه فائده باشدجواب این آن است که شرط معجزهٔ پیغمبر نه آنست که بردست پیغمبر گذرد که اگر بروزگار پیغمبر بردست کسی دیگرمعجزه پدیدآید هم دلیل پیغمبری باشد ودر این اتفاق است پس آن معجزه پیغمبررا معجزه گردد وآنکس راکه بردست او گذشت کرامات باشد از بهر آنکه این نیکوئی که اوبیافت و از میان خلق مخصوص گشت بسبب پدیدآمدن معجزه بردست او بمتابعت آن نبی گشت واین ولی نیز که خدای تعالی بردست اواین کرامت براند ازبهرایمان آوردن اوست ومتابعت اوپیغمبرخویش را ، این کرامات اورا کرامات گردد وپیغمبررا معجزه گردد[۱] .

☆☆☆

مشایخ بزرگ صوفیه کرامت را لازمهٔ ولی بودن نمی دانسته اند و اهمیت

۱- شرح تعرف ج ۳ ص ۲ ایضاً برای بحث تفصیلی در باب معجزه رجوع شود به کتاب مواقف تألیف قاضی عضدالدین ایجی چاپ مصر ص ۲۳۲

بسیاری هم برای آن قائل نبوده ودر کتمان آن می کوشیده‌اند چنانکه سهل بن عبدالله می گوید: «هر که چهل روز باخلاص بود ودردنیا زاهد گردد اورا کرامت پدید آید واگر پدید نیاید خلل ازوی افتاده باشد اندرزهد گفتند چگونه پدید آید اورا کرامت گفت بگیرد آنچه خواهد چنانکه خواهد[۱]».

و هم از او منقول است که گفت: «بزرگترین مقامات آن است که خوی بدخویش بخوی نیك بدل کند» وهم در کتمان حالت از او نوشته‌اند که: «نقل است که برآب برفتی که قدمش تر نشدی یکی گفت قومی گویند تو برسر آب می‌روی گفت مؤذن این مسجد را بپرس که اومردی راست گوی است. گفت پرسیدم مؤذن گفت من آن ندیدم لکن در این روزها در حوضی در آمد تا غسل سازد در حوض افتاد که اگر من نبودمی در آنجا بمردی. شیخ بوعلی دقاق چون این بشنید گفت اورا کرامات بسیار است لیکن خواست تا کرامات خود را بپوشاند[۲]».

اسرارالتوحید در بارهٔ شیخ ابوسعید ابی‌الخیر می‌نویسد: وخلق را برياضت و مجاهدت شیخ قدس الله روحه العزیز کمتراطلاع بوده است وآن حال شیخ از خلق پوشیده داشته است ونگفته و روا نداشته که ظاهر گردد مگرآنچه در میان مجلس بوجه استشهاد یادرائناء سخن ازجهت هدایت ورغبت مریدان برزفان راندی. روزی درمیان مجلس برزفان شیخ ما رفت که هرچه بباید گفت ما آن کرده باشیم و جملهٔ اولیاء قدس الله اروحهم همچنین بوده‌اند، حالات و کرامات خود از خلق پوشیده داشته‌اند، مگرآنچه بی‌قصد ایشان ظاهرشده است ....

آن طایفه که مقتدایان باشند در اظهار کرامت نکوشند، اما اگر ظاهرشود بی‌قصد ایشان، از آن هم متأثر نشوند ووقت باشد که برای مصلحت وقت اظهار کرامات

۱و۲و۳- تذکرة الاولیاء ج ۱ص ۲۱۷ وص ۲۱۸ وص ۲۱٤

کنند چه ایشان را زحمت خلق حجاب نگردد بل که مأمور باشند بوعظ خلق و هدایت وارد و تهذیب اخلاق مریدان ، واین طایفه پخته‌تر باشند .

واین راه را مقامات بسیارست ومشایخ این طایفه هزارویك مقام تعیین کرده‌اند وشرح آن طول وعرضی دارد مقصود ما آنست که تقریر کرده آید که مشایخ دراظهار کرامات نکوشیده‌اند بلکه در کتمان واخفاء آن سعی نموده‌اند ویك فرق میان ولی بی اینست که انبیا باظهار معجزات مأمورند و اولیا بکتمان کرامات مأمور . پس بسبب این مقدمات مجاهدات و ریاضات و کرامات او بیشتر پوشیده بوده است و کس بر آن مطلع نبوده آنچه از ثقات و عدول بما رسیده است درتصحیح آن مبالغت رفت و آنچه بینه و بین‌الله بوده است در آن سخن نتوان گفت[۱] .

ابوجعفر محمد بن علی نسوی معروف به محمد علیان از اصحاب و معاصرین ابو عثمان حیری نیشابوری گوید : « هر که باختیار و خواست خود اظهار کرامت می کند وی مدعی است و هر که بی‌خواست وی بر وی کرامتی ظاهر میشود وی ولی است[۲] » .

مولانا جلال الدین محمد مولوی در بارهٔ ادعای خدائی بایزید بسطامی در حال استغراق وبیخودی همین مطلب را پرورانده است آنجا که گوید :

با مریدان آن فقیر محتشم — بایزید آمد که نك یزدان منم
گفت مستانه عیان آن ذوفنون — لا اله الا اناها فاعبدون
چون گذشت آن حال گفتندش صباح — تو چنین گفتی و این نبود صلاح
گفت این بار ار کنم من مشغله — کاردها بر من زنیدان دم هله
حق منزه از تن و من با تنم — چون چنین گوید بباید کشتنم

۱ـ اسرارالتوحید ص ۶۲ـ۶۱
۲ـ نفحات الانس ص ۲۱۰

چون وصیت کرد آن آزاد مرد هر مریدی کاردی آماده کرد
مست گشت اوباز از آن سفراق رفت آن وصیتهاش از خاطر برفت
نقل آمد عقل او آواره شد صبح آمد شمع او بیچاره شد
عقل چون شحنه است چون سلطان رسید شحنهٔ بیچاره در کنجی خزید
عقل سایهٔ حق بود حق آفتاب سایه را بـا آفتاب او چه تاب
چون پری غالب شود بر آدمی کم شود از مرد وصف مردمی
هر چه گوید آن پری گفته بود زین سری زان آن سری گفته بود
چون پری را این دم و قانون بود کردگار آن پری خود چون بود
گر چه قرآن از لب پیغمبر است هر که گوید حق نگفت او کافرست
چون همای بیخودی پرواز کرد آن سخن را بایزید آغاز کرد
عقل را سیل تحیر در ربـود زآن قویتر گفت کاول گفته بود
نیست انـدر جبه‌ام الا خـدا چند جوئی بر زمین و بر سما
آن مریدان جمله دیوانه شدند کاردها در جسم پاکش می زدند
هر که اندر شیخ تیغی می خلید باژگونه از تن خود می درید
یك اثر نه بر تن آن ذوفنون وآن مریدان خسته و غرقاب خون
ای زده بر بیخودان تو ذوالفقار بر تن خود می‌زنی آن هوش‌دار
زآنکه بی‌خود فانیست و ایمنست تا ابد در ایمنی او ساکنست
نقش او فـانی و او شد آینه غیر نقش روی غیر انجای نه
گر کنی تف سوی روی خود کنی ور زنی بر آینه بر خود زنی
ور به بینی روی زشت آن هم توی ور به بینی عیسی و مریم توی
او نه اینست و نه آن او ساده است نقش تو در پیش تو بنهاده است

چون رسید اینجا سخن لب درببست   چون رسید اینجا قلم‌درهم شکست[۱]

ابوعلی بوزجانی گوید: «صاحب استقامت باش نه صاحب کرامت که نفس تو کرامت خواهد و خدای استقامت[۲]».

در ذکر جنید بغدادی آمده است که: «گفتند که می گوئی حجاب سه است نفس و خلق و دنیا، گفت: این سه حجاب عام است حجات خاص سه است: دید طاعت ودید ثواب و دید کرامت.

و گفت: زلت عالم میل است از حلال بحرام وزلت زاهد میل است ازبقا بفنا و زلت عارف میل است از کریم به کرامت»[۳]

از بایزید بسطامی روایت شده که گفته است[٤]: دربدایت احوال خداوند آیات و کراماتی بمن نشان میداد ولی من بآیات و کرامات توجهی نداشتم چون خداوند مرا چنین یافت راه معرفت خود را بمن نمود:

وقتی ببایزید گفتند که فلان شخص در یك شب بمکه می‌رود گفت شیطان هم دریك لحظه ازمشرق بمغرب می‌رود.

ونیز باو گفتند که‌فلان بر آب می‌رود گفت: ماهی در آب ومرغ درهواعجب‌تر از آن بجا می‌آورد.

و نیز بایزید گفته: که اگر به‌بیند مردی سجاده بر آب گسترده و در هوا مربع نشسته تا اعمال اورا دراوامر ونواهی نه‌بینید فریب نخورید.

بطوریکه ملاحظه‌میشود مسالهٔ کرامات درقرون‌اولیه ساده بوده وانجام دادن امور خارق العاده با قطاب و مشایخ بزرگ نسبت داده میشده است درحالی که خود آنان ازاظهار آن تحاشی داشته‌اند ولی اندك اندك با گسترش تصوف افراد ناباب نیز

۱ــ دفترچهارم مثنوی ص ۴۰۳ــ۴۰۱ باحذف و اختصار   ۲ــ تذکره ج ۲ ص ۹۶
۳ــ تذکره ص ۲۹   ٤ــ بنقل ازتاریخ تصوف ص۲۶۱ ترجمه شده ازاللمع ص۳۲٤

دراین حلقه راه یافته و بتلبیس وتدلیس پرداخته وبرای فریفتن عوام اجرای هرغیر ممکنی را از ناحیه پیر ممکن وانمود کرده‌اند تا مرشدان راه رشاد نایافته بنام ونان برسند و ازطرف دیگر عامهٔ مردم که ازمنطق واستدلال کمتربهره‌مندند و بآسانی پذیرای موهوماتند علاوه برقبول هرادعائی در نقل کرامات مشایخ راستین شاخ و برگ بسیاربرآنها افزوده و گاهی راکوهی کرده‌اند و مؤمنان و ناقلان نیز با ثبت ودرج آن مطالب بی‌اساس، زمینه را برای افزایش تصاعدی تعداد کرامات وشگفت‌انگیزترشدن آنها فراهم‌آورده‌اند مانند چهل روز خوراك وآب خوردن ابوسعید و دفع نکردن وگریه کردن کسی‌آن قدر که اشکش از ناودان جاری شود و برجامه رهگذری ریزد وآب شدن کسی از شرم بطوری که ازسراسر وجود او جزآبی زرد بر روی زمین باقی نماند و امثال این سخنان بی پایه که شکی نیست ساختهٔ تخیل عوام است .

اما کرامات دیگری باولیاء نسبت داده شده است که هرچند خارق‌العاده است بنحوی‌قابل توجیه است چون رام کردن درندگان وآگاهی از فکروضمیر مردمان وتصرف در ارادهٔ آنان و آگاهی خاص از وقایعی که در فواصل بعیده رخ می‌دهد وشفای بیماران ونظائرآنها .

البته کراماتی هم افراد موثق برای مشایخ نقل کرده‌اند که بهیچوجه باقوانین طبیعی وحکم عقل‌موافق نیست ولی‌باید توجه داشت که اگرجزاین هم باشد اطلاق کرامت بآن صحیح نخواهد بود ودر هرحال برای صوفی که طبیعت را مسخر ارادهٔ مردان حق می‌داند پذیرفتن آن دشوار نیست .

دراینجا مناسب‌است بیان‌مرحوم دکترغنی درباب کرامات که علاوه براهلیت ادبی از نظر پزشکی نیزصاحبنظر است آورده شود ایشان چنین نوشته‌اند : « البته

از نظر تحلیل علمی بایستی بین چیزهای غیرممکن که بحکم عقل وعلم ومنطق وقوانین عالم شهود بصراحت ممتنع است وچیزهای ممکن که یك قسم توضیح وتوجیه علمی و طبیعی دارد باید فرق گذاشت ، مثلا قسمتی از کرامات منسوب باولیا مطابق با اصول و قواعدی است که درمعرفة النفس وفن تحلیل و تجزیه قوای روحی محرز و مقرر است ازقبیل معالجهٔ ازراه عقیده و ایمان و توجه و تلقین فکر وتصرف در اراده واشراف بر خواطر و نیز القاء و تلقین تحت تأثیر خواب مغناطیسی و امثال آن که هر کس بدقت در کتب عرفا و دستورهای آنها بمبتدیان اهل سلوك بنگرد برمیخورد که چگونه مطابق اصول و موازین علم النفس مرید را مستعد اخذ تلقین میسازند مثلا غالباً دستور این است که مرید باید بامراقبت تام وتوجه کامل حواس بیك مرکز بکوشد که ذکری را که ازطرف مرشد باو داده شده یا شخص مرشد را کاملا درذهن خود حاضر داشته باشد بطوری که همهٔ قوای فکری او در آن ذکر ، یا درشخص مرشد جمع شود باین معنی که جزاو نه‌بیند واحساس نکند تا بجائی برسد که مرشد مثل ملك حافظ همیشه با او باشد ودرهرحال ودرهمه جا از اومنفك نباشد بالأخره این توجه شدید باندازه‌یی دوام بیابد که مرید مرشدرا درهمهٔ خلق ودرهمهٔ اشیاء حاضر وناظر به‌بیند تا بمقام « فنای درمرشد » برسد وچون این تمرین حاصل شد و روح مرید بمرشد اتصال یافت همین تمرین را بامراقبت تام وتحت راهنمائی وارشاد مرشد نسبت بقطب یعنی پیشوائی کـه مرشد دستگیر از مشایخ طریقهٔ اوست بجا بیاورد تا بمقام « فنای درقطب » برسد بهمین طریق مقام « فنای درپیغمبر » براو حاصل شود وبالأخره بمقام « فناء فی الله » برسد وبطوری خود را درخدا مستغرق سازد که خود ازمیان برخیزد ودرهمه اشیاء جزخدا چیزی نه‌بیند وبتحقیق بداند که باغیرت وحدانیت وجود اغیار محال باشد وهرغیری که درتوهم آید خیال بود[۱] » .

۱- تاریخ تصوف ص ۲۶۷-۲۶۶

اکنون چندنمونه از کراماتی که برای مشایخ نقل کرده‌اند دردوقسمت آورده میشود: اول ـ کراماتی که قابل توجیه نیست و با موازین علمی تاحدی که امروز بشربکشف ودرك آنها موفق شده است منطبق نمی‌باشد وازآنجمله است:

« ابوبکر وراق روایت کند که روزی محمدبن علی، لختی از اجزاء تصانیف خود فرامن داد و گفت این را اندرجیحون افکن چون بیرون آمدم نگاه کردم همه طرف لطایف بود دلم نداد اندرخانه بنهادم وباز گشتم و گفتم که افکندم گفتا که‌چه دیدی؟ گفتم که هیچ چیز ندیدم. گفت نیفکندی ...

گفتم مشکلم دوشد: یکی آنکه چرا می گوید که بآب اندر افکن و دیگر آنکه چه‌برهانست که پیدا خواهدآمد باز گشتم واجزا برداشتم وبدرد دل بر کنارهٔ جیحون آمدم واجزا ازدست بینداختم آب دیدم که ازهم بازشد وصندوقی پدیدآمد سر گشاده واین اجزا اندران افتاد وسرصندوق استوارشد وآب بحال خود فرا رفتن آمد. باز گشتم وبا وی بگفتم وی گفت که اکنون انداختی گفتم ایهاالشیخ بعزت خداوندکه این سر با من بگوی! گفت بدانکه کتابی تصنیف کرده بودم اندر علم این طایفه که تحقیق آن بر همه عقول مشکل بود و برادرمن خضرعم ازمن خواسته بود وآن صندوق ماهی بفرمان وی‌آورده بود وخداوند تعالی این آب را فرمان داده است تاآن بدورساند[1] ».

ذوالنون مصری روایت کند که من وقتی در کشتی نشستم که تا ازمصر بجده رویم جوانی مرقعه دار با ما اندر کشتی بود و مرا از وی التماس صحبت می‌بود اما هیبت وی مرا می‌بازداشت ازسخن گفتن باوی که بس عزیزروز گارمردی بود وهیچ ازعبادت خالی‌نبود تاروزی صره‌یی جواهرازآن مردی گم شد. خداونده صره مرین

۱ـ کشف ص ۳۰۳ - ۳۰۲

جوانرا تهمت کرد خواستند تا با وی جفائی کنند من گفتم با وی بدین گونه سخن نگوئید تا من از وی بخوبی پرسم . بنزدیك وی آمدم و با وی بتلطف بگفتم که این مردمان را صورتی بستست از تو ومن ایشانرا ازدرشتی وجفا باز داشتم چه باید کرد. وی روی سوی آسمان کرد وچیزی بگفت ماهیان دیدم که برروی آب آمدند وهریکی جوهری اندردهن گرفته یکی جوهر بستد وبدین مرد داد چون مردمان کشتی آن بدیدند وی پای برروی آب نهاد وبرفت . پس آنکه صره برده بود ازاهل کشتی مرانرا بازداد ومردمان کشتی بسیارندامت خوردند[١] » .

ابوالدردا و سلمان رض بهم نشسته بودند وطعامی همی خوردند وتسبیح کاسه می‌شنیدند[٢] » .

مولوی از کرامات ابراهیم ادهم بشعردرآورده فرماید :

هم ز ابراهیم ادهم آمدست — کو ز راهی بر لب دریا نشست
دلق‌خودمی‌دوخت برساحل روان — یك امیری آمد آنجا ناگهان
آن امیر از بندگان شیخ بود — شیخ را بشناخت سجده کرد زود
خیره شد در شیخ و اندر دلق او — شکل دیگر گشته خلق وخلق او
کورها کردآنچنان ملك شگرف — برگزیدآن فقربس باریك حرف
ملك هفت اقلیم ضایع می کند — چون گدا بر دلق سوزن می‌زند
شیخ واقف گشت از اندیشه اش — شیخ چون شیرست ودلها بیشه‌اش
چون رجا و خوف در دلها روان — نیست مخفی بروی اسرار جهان
شیخ سوزن زود در دریا فکند — خواست سوزن را باآواز بلند
صد هزاران ماهی اللهی‌یی — سوزن زر در لب هر ماهی‌یی

١– کشف ص ٣٠٠ مولوی هم دردفتر دوم ص٤٤٢ این حکایت را بی‌ذکری از ذوالنون ساخته باا ندکی اختلاف
٢– کشف ص ٢٩٨

سر بر آوردند از دریای حق که بگیر ای شیخ سوزنهای حق
رو بدو کرد و بگفتش ای امیر ملك دل به یا چنان ملك حقیر ؟؟[1]

«نقل است که مالك وقتی درسایهٔ درختی خفته بود ماری آمده بود ویك شاخ نرگس دردهان گرفته و اورا باد می کرد[2]».

کرامات منسوب بمشایخ ازحد احصاء ونقل بیرون است وبرای هریك از آنان کرامات متعدد ذکر کرده‌اند که جمع همهٔ آنها بچند مجلد کتاب نیازمند است و خواهنده باید بکتب صوفیه مراجعه کند تا بحث مربوط و واقعات منقول را بتواند دید[3] انواع واقسام وآنچه اینجا ذکرشد ومیشود برای نمونه است.

قسمت دوم – کراماتی است که بنحوی قابل توجیه وغرابت آن کمتراست که ذیلا نموداری ازآنها بدست داده میشود:

« نقلست که شیران و سباع بسیار بنزدیك اوآمدندی و مرایشانرا غذا دادی و مراعات کردی وامروز درتستر خانهٔ سهل را بیت السباع گویند[4] ».

نقلست که روزی فتح را سؤال کردند ازصدق، دست در کورهٔ آهنگری کرد پاره‌یی آهن تافته بیرون آورد و بردست نهاد وگفت صدق این است[5] ».

«خواجه ابوالقاسم هاشمی حکایت کرد که من هفده ساله بودم که شیخ بوسعید قدس‌الله روحه‌العزیز بطوس آمد، وپدرم رئیس طوس بود ومرید شیخ. هرروز بخانقاه

۱– دفتر دوم مثنوی ص ۴۲۸ – ۴۲۷ در شرح حال ابراهیم ادهم در تذکرة الاولیا این حکایت نقل شده با این تفاوت که شیخ سوزن زر نمی‌ستاند وسوزن خود از ماهیان می‌خواهد.

۲– تذکرة ج ۱ ص ۳۷ و باد کردن بمعنی باد زدن است

۳– مبحث کرامات در کلیهٔ کتب صوفیه و از جمله: شرح تعرف ج ۳ ص ص۲۳– ۲ – اللمع ص ۳۱۳– ۳۲۰ – رسالهٔ قشیریه ص ۱۷۸– ۱۷۶ – کشف ص۳۰۳ – ۲۷۶– اسرارالتوحید ص ۲۰۶– ۶۵– تذکرة الاولیاءهردو جلد – نفحات الانس ص ۲۸– ۱۸

۳– تذکره ج ۱ص ۲۱۴

۴ – تذکرة ذکر فتح موصلی ج ۱ ص ۲۳۶

استاد ابواحمد آمدی بمجلس شیخ ، ومرا با خویشتن آوردی و من در پیش پدر از پای ننشستمی و مرا چنانکه عادت جوانان باشد بپوشیده‌یی نگرشی بود .

پس شبی آن زن پیغام فرستاد که من بعروسی میشوم تو گوش دار که تا من چون باز آیم ترا بینم من بربام بنشستم وشب دور در کشید ومرا خواب گرفت . من با خویشتن این بیت می گفتم تا درخواب نشوم بیت :

در دیده بجای خواب آبست مرا　　　زیرا که بدیدنت شتابست مرا
گویند بخسب تا بخوابش بینی　　　ای بی‌خردان چه‌جای‌خوابست مرا

این بیت من گفتم ، خوابم در ربود و درخواب ماندم تا آن ساعت که مؤذن بانگ نماز کرد ازخواب درآمدم هیچ کس را ندیدم . دیگرروز با پدر بمجلس شیخ شدم وبرزبر سرپدر باستادم .

شیخ را از محبت راه حق سؤال کردند و او درین معنی سخنی می‌فرمود که درراه جست و جوی آدمی بنگر تا چه مایه رنج بری و حیله کنی تا بمقصود رسی یا نرسی ، نا رفته در راه حق بمقصود چون توان رسید ، که اینك دوش محبوبی وعده‌یی داد این جوانرا و اشارت بما کرد ، یك نیمهٔ شب بی‌خواب بود، ومی گفت : در دیده بجای خواب آبست مرا . دیگر چه ای جوان ؟ خواجه بوالقاسم گفت من هیچ نگفتم ازشرم ، شیخ گفت خواجه بوالقاسم ! من همی بمردم. دیگربار باز گفت من بیفتادم وازدست بشدم ، چون بهوش آمدم شیخ گفت : چون دردیده بجای خواب آبست ترا ، چرا خفتی تا از مقصود باز ماندی ؟ و بیت جمله بگفت . خلق بیکبار بفریاد آمدند و من بیهوش و از دست رفته ، شیخ مرا گفت ترا این قدربس باشد ... هشتاد و یك سال عمرمن بود هر گز برمن حرام نرفت، ازحرمت گفت شیخ ، هر گز

خمر نخوردم وخدمت هیچ مخلوق نکردم وباهیچ کس بد نکردم [1] » .

خواجه حسن مؤدب گوید رحمة‌الله علیه که چون آوازهٔ شیخ درنشابور منتشر شد ، که پیرصوفیان آمده است ازمیهنه و مجلس می گوید وازاسراربندگان خدای تعالی خبربازمی‌دهد، ومن صوفیانرا خوارنگریستمی، گفتم صوفی علم نداندچگونه مجلس گوید ؟ و علم غیب خدای تعالی بهیچ کس نداد و ندهد ، او ازاسراربندگان حق تعالی چگونه خبربازمی‌دهد؟ روزی برسبیل امتحان بمجلس شیخ شدم وپیش تخت او بنشستم ، جامهای فاخر پوشیده و دستار فوطهٔ طبری در سر بسته ، با دلی پرانکار و داوری . شیخ مجلس می گفت ، چون مجلس بآخر آورد ازجهت درویشی جامه‌یی خواست ، مرا دردل آمد که دستارخویش بدهم ، باز گفتم با دل خویش که مرا این دستار از آمل هدیه آورده‌انـد و ده دینار نشابوری قیمت اینست ، ندهم . دیگربار شیخ حدیث دستار کرد ، مرا باز دردل افتاد که دستار بدهم باز اندیشه را رد کردم وهمان اندیشهٔ اول دردلم آمد .

پیری در پهلوی من نشسته‌بود سؤال کرد ای شیخ حق سبحانه وتعالی با بنده سخن گوید ؟ شیخ گفت : گوید ، ازبهردستار طبری دوباربیش نگوید . باز آن مرد که درپهلوی تو نشسته است دوبار گفت که این دستار که درسرداری بدین درویش ده، اومی گوید ندهم که قیمت این ده دینار است ومرا ازامل هدیه‌آورده‌اند . حسن مؤدب گفت چون من آن سخن شنودم لرزه برمن افتاد ، برخاستم و فراپیش شیخ شدم وبوسه برپای شیخ‌دادم ودستاروجامه جمله بدان‌درویش‌دادم وهیچ انکاروداوری با من نماند . به نو مسلمان شدم و هرمال ونعمت که داشتم در راه شیخ فدا کردم و بخدمت شیخ باستادم واوخادم شیخ ما بوده است و باقی عمردرخدمت شیخ بیستاد و خاکش به‌میهنه است [2] . »

۱ و۲- اسرارالتوحید ص ٦٨- ٦٧ وص ٧١

استاد عبدالرحمن گفت که مقری شیخ‌ما بود، که روزی شیخ درنشابور مجلس می گفت علوی‌یی بود درمجلس شیخ، مگر بدل آن علوی بگذشت که نسب ما داریم و عزت و دولت شیخ دارد. شیخ درحال روی بدان علوی کرد و گفت یا سید بهتر ازین باید. آنگه روی بجمع کرد و گفت می‌دانید کـه این سید چه می گوید؟ می گوید که نسب ما داریم و دولت وعزت آنجاست.

بدانکه محمد علیه‌السلام هرچه یافت ازنسبت یافت نه‌ازنسب، که بوجهل و بولهب هم ازآن نسب بودند و شما بنسب از آن مهتر قناعت کرده‌اید و ما همگی خویشتن را درنسبت بدان مهتر بپرداخته‌ایم وهنوز قناعت نمی کنیم، لاجرم از آن دولت وعزت که‌آن مهترداشت ما را نصیب کرد وبنمود که راه به حضرت ما بنسبت است نه بنسب[۱].»

بخط امام مالکان رحمة‌الله علیه دیدم که نبشته بود که زنی را درمجلس شیخ حالتی درآمد، خویشتن را ازبام بلند در انداخت، شیخ اشارت کرد در هوا معلق ماند، زنان دست دراز کردند وزن را بربام کشیدند بنگریستند دامن او در میخی ضعیف‌آویخته دیدند[۲]».

« ابراهیم ادهم روایت کند که برراعی‌یی بر گذشتم وازوی‌آب خواستم گفت شیردارم وآب، کدام خواهی؟ من گفتم‌آب خواهم. برخاست وعصا برسنگ زد و آبی خوش وپاکیزه ازآن سنگ بیرون‌آمد ومن متعجب شدم: گفت تعجب مکن که چون بنده حق را مطیع باشد همه عالم ویرا مطیع گردند[۳]»

از ابراهیم رقی روایت کنند که گفت من‌در ابتداء امر خود قصد زیارت مسلم مغربی کردم‌چون بمسجدوی اندرآمدم امامت می کردوالحمد خطا برخواند باخود

۱و۲- اسرارالتوحید ص۱۱۰ و ص ۲۰۰ ۳- کشف ص ۲۹۸

گفتم رنج من ضایع شد. روزدیگر بوقت طهارت خواستم تا بکنارهٔ آب روم شیری برراه خفته بود باز گشتم دیگری برائرمن می آمد بانگ بر گرفتم، مسلم از صومعه بیرون آمد چون شیران ویرا بدیدند تواضع کردند، وی گوش هریك بگرفت وبمالید و گفت ای سگان خدای نه باشما گفته‌ام که بامهمانان من مچخید؟ آنگاه مرا گفت یا اسحاق شما براست کردن ظاهر مشغول شدید مرخلق را تا از خلق می‌بترسید و ما براست کردن باطن مرحق را تاخلق ازما می‌بترسند[1] ».

حافظ فرماید :

گر بدین فضل وهنرنام کرامات بریم — شرممان باد ز پشمینهٔ آلودهٔ خویش

۲۵۸-۳۷۳

کشف ـ پیوند دل با حقایق پوشیده و بیان آنها

کشف در لغت بمعنی آشکار شدن است ودراصطلاح صوفیه آشکارشدن وبنظر رسیدن چیزهائی است که برفهم پوشیده و درپردهٔ غیب نهان است.

صاحب اللمع دراین باب چنین می‌نویسد[2] : «الکشف بیان مایستتر علی‌الفهم فیکشف عنه‌للعبد کانه رای عین قال ابومحمد الجریری من لم یعمل فیمابینه وبین‌الله تعالـی بالتقوی و المراقبة لم یصل الی الکشف و المشاهدة و قال النوری رحمه الله مکاشفات العیون بالابصار و مکاشفات القلوب بالاتصال ».

آقای همائی دربیان کشف و شهود و وحی والهام ضمن شرحی که نوشته‌اند چنین اظهار نظر کرده‌اند :

حکما معتقدند که رفع حجب وموانع هم درعالم خواب وهم دربیداری امکان

۱- کشف ص ۳۰۰ ۲- اللمع ص ۳٤٦

دارد موجبات رفع حجاب بسیار است از قبیل نوم و خلسه و استغراق نفس بذکرو فکر همچنین استنطاقات معروفه و مصادفه امور غریب و هول انگیز وبالجمله هر چیزیکه باعث جمعیت حواس و انصراف نفس ازبدن و توجه او بعالم غیب میگردد. پس اطلاع انسان برمغیبات در خواب یا بیداری مطابق عقیدهٔ حکمای قدیم مبتنی بر دو مقدمه است که در کتب فلسفه بتفصیل نوشته‌اند : اول اینکه صور حوادث جزئیه قبل از وقوع درمبادی عالیه مرتسم است . دوم ـ آنکه نفس انسانی قادراست که بمبادی عالیه اتصال پیدا کند وممکن است که نقوش وصور مبادی عالیه درنفس مرتسم گردد .

حکمای مشائی گویند تمام جزئیات حوادث که در این عالم واقع میشود درعالمی نورانی‌تر که از آن بعقول مجرده عبارت کنند وهمچنین درنفس کلیهٔ فلکیه بوجه کلی موجود است و معتقدند که نفوس منطبعهٔ سماوی دارای ادراك جزئیه‌اند که مبادی حرکات آنهاست وحوادث جزئیه مستند بحرکات فلکیة است واین قضیه را ازمبانی استدلال خود قرار میدهند که علم بعلت، مستلزم علم بمعلول است . پس چون نفس ناطقه انسانی بنفوس فلکی و عقول مجرده اتصال یافت پرتو نقوش دروی مرتسم میگردد و بحوادث آینده علم پیدا میکنند و این معنی هم در عالم خواب دست‌میدهد وهم‌درعالم‌بیداری آنچه درخواب باشد «رؤیای‌صادقه» گویند وآنچه در بیداری دست دهد «مکاشفه» نامند وآنچه مابین‌نوم ویقظه وباصطلاح درحالت غیبت واقع شود « خلسه » گویند ، و نقوشی را که درعالم خواب در نفس مرتسم میشود اگر معلول امورمزاجی ومادی باشد نه‌بواسطه اقتباس ازمبادی عالیه‌آن را «اضغاث احلام » خوانند ، وآنچه ازمبادی عالیه در نفس مرتسم گردد خواه درخواب و خواه دربیداری درصورتی که قوهٔ متخیله درآن تصرفی‌نکرده ومعنی را بصورت وصورت

را بصورت دیگر تغییر نداده باشد و آنچه در نفس مرتسم شده است عیناً واقع شود اگر درخواب باشد رؤیای صادقه و اگر در بیداری است «کشف وشهود ووحی والهام» گویند. و اگر درتحت تأثیرقوهٔ متخیله تغییر صورت داده وبکسوت دیگردرآمده باشد خواب محتاج بتعبیر، و کشف نیازمند بتأویل خواهد بود ونسبت تأویل بکشف مانند تعبیر است بخواب.

اما تغییر صورت ممکن است بلوازم ومناسبات و مشابهات یا باضداد و نقایض ومخالفات باشد وهنرمعبر ومؤول این است که صورت باقی‌مانده را بصورت یا معنی اصلی بطریق تحلیل بعکس باز گرداند... ودرصورتی که تغییروتبدیل‌صورو کسوتهای خیالی ازقوهٔ متخیله درحس مشترك بحدی باشد که معبرومؤول باصل آن پی نتواند برد، آن را نیز گروهی ازحکما «دعابات متخیله» واضغاث احلام خوانند.

پس اساس اخبار از مغیبات و اشراف برضمیر و امثال اینگونه هنرها جمعیت حواس وانصراف‌ازشواغل حسیه است، ونفس انسانی چون درعالم‌خواب طبعاً ازموانع حسی فارغ‌تر گردد توجه و اتصال بمبادی عالیه بروی آسانتر شود. پاره‌یی امراض نیزدرحکم خواب است وازاین جهت اتفاق افتاده‌است که بعضی از ممرورین [1] اخبار از مغیبات داده‌اند، اما در عالم بیداری این اتصال ممکن نیست مگر بواسطهٔ قوت و قدرت نفس وتسلط برجمعیت حواس وانصراف ازشواغل حسی وتوجه بعالم روحانی. وبندرت‌اتفاق افتد که افراد بشردرخلقت اصلی دارای این‌قدرت ونیروباشند اما برای بیشتراشخاص اینگونه‌احوال جزبوسیلهٔ ریاضات‌وتمرینات که اساس وبنیاد تعلیمات متصوفه است دست نخواهد داد.

خلوت‌وذکرقلبی‌وتوجه بباطن‌ومداومت فکروانصراف ازمحسوسات وچله‌نشینی

۱– ممرور کسی است که به بیماری زردی وصفرا مبتلا باشد.

وحلقهٔ ذکر ونیاز وامثال این تعلیمات عموماً وسیلهٔ تمرین وریاضت نفس است برای فراغت ازجسمانیات وتوجه بامور روحانی .... پاره‌یی ازتعلیمات شرعی که برای استجابت دعوات وارد شده از قبیل ختوم واذکار نیز مربوط بهمین معنی است که گفتیم.

شیخ الرئیس درنمط عاشر اشارت می گوید که هم ازروی تجربه وهم از روی قیاس واستدلال عقلی ثابت میشود که‌ممکن است نفس ناطقهٔ انسانی در بیداری اطلاع ازمغیبات پیدا کند چنانکه درعالم خواب نیز ممکن وواقع است، ومانع او از رسیدن باین مقام همانا اشتغال به‌محسوسات است که رفع آن نیز محال و ممتنع نباشد. و پاره‌یی ازمردم برای انصراف از شواغل حسی وتوجه بعالم غیب و کشف مغیبات بدین وسیله استعانت جویند که خود را بواسطه توجه بامور مدهش از این عالم منصرف سازندیا استنطاق کنند باین ترتیب که شخصی را برابر اشیاء شفاف مانند آیینه‌ها و بلورهای مضلع بدارند تا استنطاق شود. و نیز در همین نمط چهار چیز از مختصات اولیا و عرفا را متعرض میشود و با دلیل عقلی ثابت می کند که وقوع آنها در عالم طبیعت ممکن است:

۱ـ تحمل مشقتهای فوق العادهٔ مرتاضان ۲ـ تمکن از نخوردن غذا در مدتی طولانی ۳ـ اخبار از مغیبات ۴ـ خرق عادت و استجابت دعوات.

شیخ الرئیس تصرف درامورفلکی را محال میداند اما درامورعنصری تصرفاتی را که ازآن بخرق عادت تعبیرمی کنند طبیعی وممکن می‌شمارد.

ابوالبرکات بغدادی متوفی ۵۴۷ در کتاب المعتبر (ج۲ص۴۲۳ـ ۴۱۷) تحقیقی عمیق دربارهٔ خواب ورؤیا و احلام دارد و پس ازذکر مقدماتی چند، اینطور نتیجه می گیرد که هریك از نفوس بشری را در عالم علوی روحانی ذاتی است روحانی که نفس انسان درتحت تربیت وتأثیر او واقع است و آن ذات روحانی از هر کسی بنفس مهربانتر و شفیق‌تر است واورا بطرف خیروثواب هدایت و از شرور وآفات حراست

و در جلب خیرات و دفع مضرات حمایت می کند ، بدون اینکه نفس انسان بدان متوجه باشد . . . . .

بالجمله روح مجرد درخواب حقایقی می‌بیند که گاهی عیناً واقع میشود و این معنی‌را بهیچوجه انکارنتوان کرد و گاهی بتصرف قوهٔ متخیله صوری گوناگون مناسب با روح و مزاج و شخصیت بیننده بخود می گیرد و معبر و خوابگزار رابطهٔ میان صورجسمانی ومشهودات روحانی را کشف می کنند . . .

کشف وشهودها نیزعیناً مانند خواب‌است که‌گاهی عیناً واقع میشود و گاهی محتاج بتأویل و گاهی برسبیل اضغاث احلام است .

این بود شمه‌یی ازعقاید حکمای قدیم در بارهٔ رؤیای صادقه و کشف و شهود و الهام و وحی . اما فلاسفهٔ جدید ازروی معرفة‌النفس وتحلیل وتجزیهٔ قوای دماغی با اصول دیگر این امور را توجیه می کنند . و بعقیدهٔ نگارنده تا کنون این معماها که یکی از هزاران اسرار آفرینش است چنانکه شاید و باید حل نشده و هر کس باندازهٔ فهم خویش افسانه‌یی گفته و بخواب رفته است . سبب و چگونگی صدور این اعمال و احوال ازبشر آنگاه بخوبی دانسته خواهد شد که قوای نهانی و مرموز طبیعت مخصوصاً انسان که بزرگترین مظاهرصنع‌است و کیفیت‌ارتباط روح انسانی با عوالم خارج درست کشف شود ، اما هنوزقدرت علم وپایهٔ دانش بشری بدین درجه ومقام نرسیده که بکشف این اسرارراه تواند یافت وازاین رو درحل این رازوهزاران راز دیگرهمچنان متحیر وعاجز درمانده است.[۱]

مولوی در معنی کشف فرماید :

بندگان خاص علام الغیوب در جهان جان جواسیس القلوب

۱ــ مقدمهٔ مصباح ص ۹۶-۹۲

در درون دل در آید چون خیال ... پیششان مکشوف باشد سر حال
آنکه واقف گشت بر اسرار هو ... سر مخلوقات چه بود پیش او
آنکه بر افلاك رفتارش بود ... بر زمین رفتن چه دشوارش بود
پاسبان آفتاب اند اولیا ... در بشر واقف ز اسرار خدا
آنچه صاحبدل بداند حال تو ... تو ز حال خود ندانی ای عمو
آنچه بیند در جبینت اهل دل ... کی به بینی درخود ای ازخود خجل[1]

حافظ راست :

تا چه گویم که چه کشفم شد از این سیر و سلوك ... بدر صومعه با بربط و پیمانه روم

۳۶۰ - ۲۴۸

محبت

محبت در لغت بمعنی دوستی است و در اصطلاح صوفیان دوست داشتن خدای تعالی است بندگان خاص خود را و دوست داشتن بندگان ذات حق را.

برای سهولت مراجعه، این اصطلاح در چهار قسمت مورد بحث قرار می گیرد :

۱ـ وجه اشتقاق و تسمیهٔ لفظی و اهمیت محبت در تصوف .

۲ـ آیات و اخباری که در باره محبت آمده است و اسباب دوستی حق و علامات محبت .

۳ـ درجات محبت و شرحی مختصر دربارهٔ عشق .

۴ـ گفتار مشایخ دربارهٔ محبت .

۱ـ التقاط از اشعار مولانا بنقل از مرآة المثنوی ص ۵۷۵-۵۷۴

۱- اهمیت محبت در تصوف و وجه اشتقاق آن

بطوری که درمبحث وحدت وجود و شرح « انا الحق » گذشت بنظر صوفیه وجود ، خاص خداوند است وعالمیان بود وجودی ندارند بلکه نمودها وپرتوهائی از ذات حق‌اند بنابراین وازاین نظرگاه محبت بآنان، محبت بحق است خاصه پاکدلان و وارستگان که دلشان مهبط فیوضات غیب و تابشگاه انوار یزدانی است .

البته محبت نشانهٔ صفای دل و کمال طبع است و اختصاصی بصوفی ندارد اما محبت غیر صوفیان غالباً بسته بعوامل خاصه چون غرائز و نفسانیات و رعایت نفع و ضرر و گاه مقتضیات زمان ومکان است امامحبت صوفیان، محبتی است عام، بلاشرط فارغ از قیود و بیرون ازملاحظات ، بهمه کس وازهمه نژاد وبهررنگ و درهرجای و بدارندهٔ هرعقیده و آئین ، چون آفتاب همه جا گیر وچون باران بی‌دریغ ، چون نسیم راحت رسان و چون آتش گرمی بخش « امیری ترسا بشکار رفته بود در راه دوتن را دید از این طایفه که فراهم رسیدند و دست درآغوش یکدیگر کردند وهم آنجا بنشستند وآنچه داشتند ازخوردنی پیش نهادند وبخوردندآنگاه برفتند . امیر ترسا را معامله و الفت ایشان را با یکدیگر خوش‌آمد یکی از ایشانرا طلب کرد و پرسید که‌آن که بود ؟ گفت ندانم گفت ترا چه بود ؟ گفت هیچ‌چیز ! گفت از کجا بود ؟ گفت ندانم . آن امیر گفت پس این الفت چه بود که شما را با یکدیگر بود ؟ درویش گفت که این ما را طریقت است[۱] » .

صوفی محبت را چراغی می‌داند که تاریکی را بروشنی بدل می نماید، عاملی که دلها را نرم و زندگانی راگرم می کند دشمنیها را بدوستی و کینه‌ها را بشفقت، بیماری را بصحت وقهر را برحمت و گلخن را بگلشن مبدل میسازد :

۱- نفحات الانس ص ۳۲-۳۱

از محبت تلخها شیرین شود　　　از محبت مسها زرین شود
از محبت دردها صافی شود　　　از محبت دردها شافی شود
از محبت مرده زنده می کنند　　　از محبت شاه بنده می کنند
از محبت سجن گلشن می‌شود　　　وز محبت خانه روشن می‌شود
از محبت خار سوسن می‌شود　　　بی محبت موم آهن می‌شود
از محبت نار نوری می‌شود　　　وز محبت دیو حوری می‌شود
از محبت سقم صحت می‌شود　　　وز محبت قهر رحمت می‌شود
این محبت هم نتیجهٔ دانش است　　　کی گزافه برچنین تختی نشست [۱]

با این مقدمه تا حدی روشن میشود که محبت نه تنها در صفای دل صوفی و بالنتیجه جلب عنایات حق و کسب محبت متقابل او مهم است بلکه در قوام امور حیاتی وایجاد محیط روشن و با صفا و زندگانی شیرین بشری نیز حائز اهمیت بسیار است ، آنجا که محبت است تیرگی و نفاق و جدائی و اختلاف راه ندارد ، فریب و دروغ بکار نمی آید وناکامی وحسرت وحسد جائی برای خود نمی‌یابد ازاین روست که مذهب صوفیه مذهب صلح کل است وهمه جهانیان درنظر صوفی عزیز ومحترم ، و حیات وسیله ای است برای شناختن خود و خدا و دوست داشتن اووعشق ورزیدن ازروی کمال صفا بهمهٔ مظاهرحق وقدریکدیگر را دانستن چنانکه مولانا در حد اعلای رقت پرورانده :

بیا تا قدر همدیگر بدانیم　　　که تا ناگه ز یکدیگر نمانیم
چو مؤمن آینه مؤمن [۲] یقین شد　　　چرا با آینه مار و گرانیم

۱- دفتر دوم مثنوی ص ۳۳۰　۲- مستفادست از حدیث : **المؤمن مرآت المؤمن** جامع صغیر ج ۲ ص ۱۸۳ (احادیث مثنوی ، انتشارات دانشگاه تهران ص ۴۱)

کریمان جان فدای دوست کردند / سگی بگذار ما هم مردمانیم
غرضها تیره دارد دوستی را / غرضها را چرا از دل نرانیم
گهی خوشدل شوی از من که میرم / چرا مرده پرست و خصم جانیم
چو بعد مرگ خواهی آشتی کرد / همه عمر از غمت در امتحانیم
کنون پندار مردم آشتی کن / که در تسلیم ما چون مردگانیم
چو بر گورم بخواهی بوسه دادن / رخم را بوسه ده کاکنون همانیم[1]

طرح این مسأله در ایامی که سراسر غرب در ظلمت قرون وسطی فرورفته بود و شرق بخصوص ایران را خونخوران مغول بخاك و خون کشیده بودند مرهم دلها و مانع بسیاری از نابسامانیها و تباهیها بود و اگر این محبت مطلق که صوفیان منادی آن بودند بداد مردم ایران نمی‌رسید و بادبیات مملو از تملق و تباهی آن روزگار جانی تازه نمی‌بخشید ممکن بود سرنوشت ما و کشور ما امروز جز این باشد که هست وسیل یأس وبلا بنیاد آن را ببرد[2].

آنچه گذشت مراحل مقدماتی محبت وحال مبتدیان است آن محبت عالیه‌ای که صوفیان از آن بعشق تعبیر می کنند بسیار برتر ووالاتر ازاین حد است در اینجا محبت گرایش روح است بجانب مبداء ومصدرخود یا کوشش بنده برای جوابگوئی بکشش حق. چه از جانب معشوق هم کششی باید تا کوشش عاشق بیچاره بجائی برسد. اما این ایجاد ارتباط بین روح ومبداءِ خود وبعبارت دیگر بین عاشق ومعشوق دوشرط مهم دارد که اول جنسیت وسنخیت است ودیگر درك کامل ومعرفت.

در باره جنسیت صوفیه می گویند کـه محبت حق نصیب کسانی است که دل

۱ـ کلیات شمس ج ۳ غزل ۱۵۳۵ ص ۲۵۷-۲۵۶ ۲ـ برای تفصیل مطلب رجوع شود بمقدمهٔ کتاب حاضر.

گلین ندارند ودراین صورت محبت خداوند بآنان و کشش اوسبب میشود که دلشان تاب گیرد وازعشق حق سرشار واز دوریش بیقرارشود : «اما ندانم که عاشق کدامست و معشوق کدام واین سری بزرگ است زیرا که امکان دارد که اول کشش اوبود آنگاه انجامیدن این ، واینجا حقائق بعکس گردد و مایشاؤن الا ان یشاء الله

یحبهم پیش از یحبونه بود بلابد. سلطان العارفین ابویزید قدس الله روحه گفت: چندین وقت پنداشتم که من اورا می‌خواهم ، خود اول اومرا خواسته بود[1]»

اما محبت خدا چگونه ممکن است بدلهای تیره نااهلان متوجه شود وبالعکس و ازاینجاست که صوفیة می گویند **ان الله جمیل یحب الجمال**[2] وهمین مطلب است که مولوی درجنسیت وسخنیت بیان می کند :

او جمیل است و محب للجمال ... کی جوان نو گزیند پیر زال
خوب، خوبی‌را کند جذب این بدان ... طیبات للطیبین بر وی بخوان
در جهان هرچیز چیزی جذب کرد ... گرم گرمی را کشید و سرد سرد
قسم باطل باطلان را می کشند ... باقیان از باقیان هم سر خوشند
ناریان مر ناریان را جاذب‌اند ... نوریان مر نوریان را طالب‌اند
آینهٔ آهن برای پوستهاست ... آینهٔ سیمای جان سنگی بهاست
آینهٔ جان نیست الا روی یار ... روی آن یاری که باشد زان دیار[3]

میل تن در سبزه و آب روان ... زآن بود که اصل او آمد از آن
میل جان اندرحیات ودرحی است ... زآنکه جان لامکان اصل وی است

۱- سوانح غزالی ص ۱۷ ۲- مسلم در اثنای حدیثی ازا بن مسعود روایت کرده است رجوع شود بذیل جلد چهارم احیاء العلوم پنج جلدی ص ۲۹۸ ۳- دفتر دوم مثنوی ص ۲۵۲ - ۲۵۱

میل جان اندر ترقی و شرف　　میل تن در کسب و اسباب علف
میل وعشق آن شرف هم‌سوی جان　　زین یحب راو یحبون[1] رابخوان
حاصل آنکه هر که او طالب بود　　جان مطلوبش در او راغب بود[2]

مرحوم دکتر غنی در این مسأله چنین نوشته‌اند: «ماحصل عقیدهٔ عارف در موضوع محبت و عشق این است که عشق غریزه الهی و الهام آسمانی است که بمدد آن انسان می‌تواند خود را بشناسد وبسرنوشت خود واقف شود.

روح صادر ازخداست وقبل‌ازخلقت دنیا درخدا بوده وپس ازتعلق یافتن ببدن درحکم غریب دور ازخانمان و موطنی درآمده که دائماً بفکر مقر اصلی و موطن حقیقی خود باشد. این موضوع درجمیع قصص عاشقانهٔ شعرای صوفی ازقبیل قصص لیلی ومجنون، یوسف و زلیخا، وامق و عذرا، شیرین و فرهاد، سلامان و ابسال و امثال آن برحسب ذوق وهنر ادبی شاعر باشکال گوناگون تعبیرشده و هزاران تعبیر ازقبیل گل وبلبل و شمع وپروانه وغیره بکاررفته است.

گاهی این روح صادر از خدا بکبوتری تشبیه شده که ازجفت خود دور مانده باشد ووقتی به‌نی‌یی که ازنیستان بریده شده و بواسطه جدائیها با نفیرحزن‌انگیز، مرد وزن را بناله در آورده باشد گاهی ببازی تشبیه شده که در دام دنیا اسیر شده باشد و وقتی بطوطی‌یی که گرفتار قفس باشد یا سیمرغی که کنج گلخنی نصیبش شده باشد یاماهی‌یی که برخشك اوفتد ویا شاهی که بگدائی افتاده باشد و امثال این تشبیهات که همه حکایت از یکی از اصول حکمت اشراق فلوطین می کند یعنی اصل: «طیران واحد بسوی واحد».

صوفیه می گویند حرکت ومیل هرذره بطرف جنس خود واصل خود است.

۱ـ اشاره است بآیهٔ ٥٩ ازسورهٔ ٥ (مائده)　　۲ـ دفترسوم مثنوی ص٢٥٤-٢٥٣

انسان عبارت از چیزی است که دوست میدارد صفات محبوب ومعشوق حقیقی یعنی خدا بدست آر تا دراومحوشوی و اوشوی .

این اصل که «انسان عبارت ازچیزی است که دوست میدارد[۱]» بسیارشبیه‌است بگفتهٔ «اوغوسطینوس قدیس» که گفته است : «انسان عبارت از آن چیزی است که دوست دارد اگر انسان سنگی رادوست داشته باشد خودش درحکم سنگی است و اگر انسانی را دوست‌داشته باشدانسان‌است واگر خدادوست داشته باشدجرأت نمی کنم بگویم چه‌خواهدشد زیرااگر بگویم خداخواهدشد ممکن‌است مراسنگسار کنند[۲]».

ولی عرفای مسلمان از اوغوسطینوس قدیس جسورتر بوده و یا بیشتر حریت گفتار داشته باشد وازاین قبیل سخنان فراوان گفته وبمراتب بالاتر رفته‌اند و اگر بگوش اهل ظاهرسنگین آمده برخلسه و مواجیدآنها حمل شده است[۳] »

گفته شد که برای ارتباط وایجاد محبت لازم بین روح ومبداء ، درك ومعرفت نیزشرط است زیرا عاشق ناخودآگاه ممکن‌است اما عشق جزباآگاهی‌صورت نمی‌پذیرد یعنی ازتوجه علم وادراك بجمال محبوب واحاطه معرفت باوعشق مایه‌می گیرد و حسن کامل وقتی باادراك ومعرفت کامل مواجه شد عشق نیرومی‌یابد وشعله می کشد. ازسوی دیگرمی‌دانیم که هرجمالی‌و کمالی بحق منتهی میشود وسرمنشاء هرزیبائی ذات اوست بنابراین عشق و کشش اونیزقویتر وسوزنده‌تر ازدیگرعشقهاست بل هر که جمال را بکمال بخواهد باوعشق خواهد ورزید و از همین جاست که می گویند عشق وعاشق و معشوق خداست زیرا علم و ادراك او و بالاترین علم وادراك و جمالش

۱ــ نزدیك است بحدیث منسوب برسول اکرم بمضمون « المرء مع من احب » منقول در عوارف ص ۲۴۱ جزو جلد پنجم ازاحیاء العلوم این حدیث متفق علیه است بنقل انس و ابی‌موسی و ابن مسعود ۲ــ اقتباس از کتاب « عرفای اسلام » نیکلسن ص ۱۱۸ ۳ــ تاریخ تصوف ص ۳۴۰-۳۳۸

برترین جمال است وازتجلی آن جمال ازلی برعلم ازلی ، عشق ازلی نمودار گردیده است پس خداوند در عین وحدت باعتبار علم ازلی عاشق و باعتبار حسن ازلی معشوق است وجهانیان آئینه‌یی برای تجلی پرتوی از آن جمال وحدیث قدسی «**کنت کنزا مخفیاً فاحببت بان اعرف فخلقت الناس لکی اعرف**» [1] ناظربآن. وهمین موضوع است که حافظ گفته :

در ازل پرتو حسنت ز تجلی دم زد ... عشق پیدا شد و آتش بهمه عالم زد

۱۳۰-۱۵۲

بنابراین اگرحق جلوه‌ای ازجمال خویش برصاحبدلان بنماید ازباب محبت و عنایت اوست :

سایهٔ معشوق اگرافتاد برعاشق چه‌شد ... ما باو محتاج بودیم او بما مشتاق بود

۱۴۰-۲۰۶

وجه اشتقاق محبت - در اشتقاق لفظ محبت سخن بسیار است و جامع ترین بحث در این باب شرحی است که هجویری نوشته بدین مضمون : « و بمعنی لغت گویند مأخوذست از حبه بکسرحا وآن تخمهائی بود که اندرصحرا برزمین افتد پس حب راحب نام کردند ازآنکه اصل‌حیات اندرآنست چنانکه اصل‌نبات اندرحب چنانکه آن تخم اندر صحرا بریزد و اندرخاك پنهان شود و بارانها برآن می آید و

۱- مستندان حدیث قدسی ذیل است: **قال داود علیه‌السلام یارب لماذا خلقت الخلق قال کنت کنزاً مخفیاً فاحببت ان اعرف فخلقت الخلق لکی اعرف** (منارات السائرین تألیف نجم الدین ابوبکرمحمدبن شاهاور اسدی رازی معروف به‌دایه (متوفی۶۵۸) نسخهٔ کتابخانهٔ ملی ملك .

ومؤلف اللولوء المرصوع دربارهٔ آن چنین گفته‌است : **حدیث کنت کنزاً مخفیا لااعرف فاحببت ان اعرف فخلقت خلقا وتعرفت الیهم فبی عرفون** ، قال ابن تیمیه لیس من کلام النبی (ص) ولا یعرف له سند صحیح ولاضعیف وتبعه الزرکشی و ابن حجرولکن معناه صحیح ظاهر و هوبین الصوفیه دائر . اللؤلؤ المرصوع ص۶۱ (نقل از کتاب احادیث مثنوی تألیف فروزانفرص۲۹)

آفتابها بر آن می‌تابد وسرما و گرما بر آن می گذرد و آن تخم بتغییر ازمنه متغیر نمی گردد چون وقت دی فراز رسد بروید و گل بر آرد و ثمره دهد همچنین حب اندردلی چون مسکن گیرد بحضوروغیبت وبلا ومحنت وراحت ولذت وفراق ووصال متغیرنگردد . . . .

ونیزمی گویند مأخوذست از حبی که اندر وی آب بسیارباشد و آن پر گشته باشد وچشمه‌ها را اندرآن مساعی نباشد وبازدارند تاآن شده باشد، همچنین دوستی چون اندردل طالب مجتمع شود ودل ویرا ممتلی گرداند بجز حدیث دوست را اندر دل وی جای نماند . . . واندراین معنی شبلی گوید (رح) سمیت المحبة محبة لانها تمحو من القلب ماسوی المحبوب .

و نیز گویند حب آن چهارچوب باشد در هم ساخته که کوزهٔ آب را بر آن نهند پس حب را بدان معنی حب خوانند که محب ، عزوذل ورنج وراحت وبلا وجفا دوست تحمل کند و آن بروی گران نباشد از آنکه کارش آن بود چنانکه کار آن چوبها وترکیب وخلقتش مرانرا واندرین معنی گوید :

ان شئت جودی وان ماشئت فامتنعی　　　کلاهما منك منسوب الی الکرم [۱]

ونیز گویند که مأخوذست از حب و آن جمع حبهٔ دل بود و حبهٔ دل محل لطیفه وقوام آن باشد که اقامت آن بدان بودست پس محبت را حب نام کردند باسم محل آن که قرارش اندر حبهٔ دلست وعرب نام کنند چیزی را باسم موضع آن [۲].

ونیز گویند ماخوذ است ازحباب الماء وغلیانه عندالمطرالشدیدآن غلیان آبی بود اندرحال بارانی عظیم پس محبت را حب نام کردند لانه غلیان القلب عندالاشتیاق

۱- خواهی ببخشای وخواهی دریغ بدارکه ازطرف تو هردونشانهٔ بزرگواری است .
۲- این وجوه اشتقاق بااضافتی چند دررساله قشیریه ص ۱۵۸ نیزموجود است .

الی لقاء المحبوب پیوسته دل دوست اندر اشتیاق رؤیت دوست مضطرب باشد و بی قرار، چنانکه اجسام بـا روح مشتاق باشند دلهای محبان بلقـاء احباب مشتاق باشند و چنانکه قیام جسم بروح بود قیام دل بمحبت بود و قیام محبت بود برؤیت و وصل محبوب بود فی معناه شعر :

اذا ماتمنی الناس روحاً و راحة تمنیت ان القاك یا عزه خالیا[1]

ونیز گویند که حب اسمیست مرصفاء مودت را موضوع ازآنچه عرب مرصفاء بیاض انسان چشم را حبة الانسان خوانند چنانکه صفاء سوید ای دل راحبة القلب پس این یکی محل محبت آمد وآن یکی محل رؤیت از آن معنی بود که دل و دیده اندر دوستی مقارن بود»[2] .

مستملی دروجه تسمیه محبت واشتقاق آن می نویسد که : گروهی گفته اند که اصلش محاوبت است یعنی : **محاعن سره مادون الحبیب و بت ای قطع عن سره فکر غیرالحبیب .**

و گروهی گفته اند اشتقاق محبت از حب است که چون خم پر گردد و چیزی را دراوراه نماند چون دل نیز ازمحبت پر گردد وغیردوست را اندردل وی راه نماند باین معنی محبت را ازآنجا اشتقاق گرفته اند .

و گروهی گفته اند که اشتقاق محبت ازحب گرفته اند وحب دانه باشد لکن در وضع لغت **حب** کل شیء لبه ومخه باشد پس آن مقام را که میانهٔ قلب است حبة القلب خوانند وچون دوستی آنجا گذر کند آنرا محبت خوانند ....

ببابد دانست که محبت صفتی است که خلق از وصف آن عاجز آمدند و هیچ واصف که محبت را وصف کرد ازعین محبت خبر نکرد و آنچه گفتند از اوصاف او

۱- هنگامی که مردمان رامش و آسایش آرزو می کنند من دیدار ترا (ای عزة) در خلوتی آرزو می کنم ۲- کشف ص ۳۹۵-۳۹۳

گفتند یا تأثیرات او گفتند یا افعال محبان گفتند ازبهر آنکه این واصف ازدو بیرون نبود : یا محب بود یا نبود ، اگرمحب نبود چیزی که ندیده بود آنرا وصف چگونه کردی واگرمحب بود درسوختن محبت چنان مستغرق خویش بود که وصف کردن اورا کارنداشت و چون داشت جز آن کس که می‌شنید از این سوزش خبر نداشت و وصف کردن اورا معلوم نشد و ازوصف کردن فائده حاصل نیامد . از این معنی همه زبانها از محبت گنگ شد تا تأثیرات و اوصاف و افعال او گفتند تا آن کس که از محبت خبر ندارد نداند که چه می گوید وآن کس که آثار دارد در وصف ، موصوف رابینند[1] .

این بیان مستملی سخن سمنون محب را بیاد می آورد که گفت : **لایعبرعن شئی الا بماهو ارق منه و لاشئی ارق من المحبة فیما یعبرعنها** یعنی عبارت از چیزی ، نازکتر از آن چیز باشد وچون ارق محبت هیچ چیز نباشد بچه چیز عبارت از آن کنند[2] » .

۲- آیات واخباری که دربارهٔ محبت آمده است .

از محبت در قرآن مجید چند جای ذکری رفته است و صوفیه بنا بر شیوهٔ خودآن آیات را تعبیروتفسیرو گاه تأویل می کنند که از آن جمله‌است آیات ذیل :

الف - آیهٔ ۵۹ ازسورهٔ ۵ (مائده) از آیاتی است که تکیه گاه اصلی صوفیه بشمار می‌رود و خود را مصداق قومی می‌دانند که خدا فرموده آنانرا دوست دارد و آنان نیزدوستدار حق‌اند بدین عبارت :

یا ایها الذین آمنوا من یرتد منکم عن دینه **فسوف یأتی الله بقوم یحبهم و یحبونه** اذلة علی المؤمنین اعزة علی الکافرین . یجاهدون فی سبیل و لا یخافون

۱- شرح تعرف ص ٤-۲ ۲- کشف ص ۱۷۳

لومة لائم ذلك فضل‌الله يؤتيه من يشاء والله واسع عليم[1].

این آیه را همه نویسندگان صوفیه در کتب و بعضی مشایخ در سخن خویش بکار برده‌اند.

ب ـ آیهٔ ۲۹ از سورهٔ ۳ (آل عمران) بدین عبارت: **قل ان کنتم تحبون الله فاتبعونی یحببکم الله** و یغفرلکم ذنوبکم والله غفوررحیم.

یعنی بگو اگر خدای را دوست دارید پس از من پیروی کنید تا شما را خدا دوست بدارد و گناهانتان را برشما ببخشد و خدا آمرزنده مهربان است.

ابونصر سراج می گوید در این آیه محبت دو جانبه بخوبی نموده شده است که هر که خدایرا دوست بدارد خدا نیز اورا دوست خواهد داشت[2].

ج ـ استناد دیگرصوفیه بقسمتی از آیهٔ ۱۶۰ از سورهٔ ۲ (بقره) است یعنی بعبارت: **... والذین آمنوا اشد حبالله** که غزالی آنرا دلیل اثبات محبت و وجود تفاوت درآن می‌داند[3] و تمام آیه چنین است: و من الناس من یتخذ من دون الله انداداً یحبونهم کحب‌الله‌والذین آمنوا اشد حبالله ولو یری‌الذین ظلموا اذیرون‌العذاب ان القوة لله جمیعا وان الله شدید العذاب.

معنی قسمت مورد استناد اینست که مؤمنان‌خدای را بیشتر دوست می‌دارند و درآن پا برجاترند.

اما **اخبار و احادیثی** که در مورد محبت محل استناد صوفیه است بسیار است که در خور حوصله این کتاب اهم آنهاآورده میشود:

---

۱ ـ معنی آیه چنین است: ای گروندگان! کسی ازشماکه از دینش برگردد زودا که خدای گروهی را بیاورد که آنانرا دوست میدارد و آنانش دوست میدارند گروهی که گرم دلانند برمؤمنان ودرشتانند برکافران. درراه خدای کارزارمی کنند وازملامت سرزنش کننده باك ندارندآن برتری‌یی است که خدا بهرکه خواهد می‌دهد وخداوند فراخ رحمت و داناست. مولوی هم درص ۲۵۴ دفتر سوم مثنوی چاپ‌نیکلسن بااین‌آیه اشاره‌کرده است ۲ـ اللمع ص ۵۸ ۳ـ احیاء علوم‌الدین ج ٤ ص ۲۹٤.

غزالی در کیمیای سعادت می‌نویسد :

الف ـ و رسول صلوات الله علیه می گوید : « ایمان کس درست نیست تاآن گاه که خدای را و رسول ویرا از هرچه هست دوست‌تر ندارد[۱] » .

ب ـ و پرسیدند که ایمان چیست ؟ گفت : « آنکه خدا ورسول را از هرچه جز آنست دوست‌ترداری[۲] » .

ج ـ و گفت : « بنده مؤمن نیست تاآنگاه که خدایرا و رسول را از اهل و مال و جملهٔ خلق دوست‌تر ندارد[۳] » و خدای تعالی تهدید کرد و گفت : « اگر پدر و فرزند و هرچه هست از مسکن و مال و تجارت از خدای تعالی و رسول دوست‌تر می‌دارید ساخته باشید تا فرمان من دررسد[٤] » .

د ـ در دعا رسول ـ صلوات الله علیه گفت که : « **اللهم ارزقنی حبك وحب من احبك وحب من یقربنی الی حبك واجعل حبك احب الی من الماء البارد** » گفت : بار خدایا مرا روزی کن دوستی خویش و دوستی دوستان خویش ودوستی آنکه مرا بدوستی تو نزدیك گرداند و دوستی خود را برمن دوست‌تر[۵] گردان از آب سرد برتشنه[۶] .

۱ــ « لایؤمن احدکم حتی یکون الله ورسوله احب الیه مماسواهما » و این حدیث متفق علیه است ازقول انس بااندکی اختلاف بنقل زین‌الدین ابی الفضل عبدالرحیم بن الحسین العراقی (متوفی ۸۰۶) درذیل احیاء علوم‌الدین ج ٤ص۲۹٤   ۲ــ حدیثی است ازابی‌رزین العقیلی: انه قال یا رسول الله ماالایمان ؟ قال : « ان یکون الله و رسوله احب الیك مماسواهما » در مسند احمدبن حنبل با زیادتی دراول مذکور است   ۳ــ « لایو من العبد حتی اکون احب الیه من اهله وماله والناس اجمعین » ودرروایتی : « ومن نفسه » متفق علیه است ازحدیث انس الا اینکه صحیح مسلم « ومن نفسه » را ندارد وصحیح بخاری اضافه دارد : « من والده و ولده »

٤ــ منظور آیهٔ ۲٤ ازسورهٔ۹ (توبه) است بدین عبارت: « قل‌ان‌کان‌آباؤکم وابناؤکم واخوانکم و ازواجکم وعشیرتکم واموال اقترفتموها و تجارة تخشون کسادها و مساکن ترضونها احب الیکم من الله و رسوله وجهاد فی‌سبیله فتربصوا حتی یأتی الله بامره والله لایهدی القوم الفاسقین » .

۵ــ درمتن چاپی همه‌جا « دوستر» است بجای دوست‌تر وچون دومی بظاهرقاعده نزدیك بود بدان صورت نوشته شد برای توجه ودرسایر موارد نقل موافق املای متن خواهد بود .

٦ــ کیمیای سعادت ص ۸۳۰ــ ۸۲۹

ه ـ خبری است که بهفت واسطه از رسول اکرم نقل شده، آخرین کس ابو هریرة ونخستین نفرابولعیم عبدالملک بن‌الحسین است (رساله قشیریه ص۱۵۷) بدین مضمون : قال رسول الله صلی الله علیه وسلم : « **من احب لقاء الله تعالی احب الله لقاءه و من لم یحب لقاء الله لم یحب الله تعالی لقاءه** »

و ـ وقدامر رسول‌الله صلی‌الله علیه‌وسلم بالمحبة فقال: «احبوا الله لمایغذوکم به‌من نعمه واحبونی لحب الله ایای[1] » .

ز ـ اعرابی‌یی بیامد و گفت یا رسول الله قیامت کی خواهد بود ؟ گفت آن‌روز را چه بنهاده‌ای گفت نمازوروزه بسیار ندارم اما خدای ورسول را دوست دارم گفت: فردا هر کسی باآن بود که ویرا دوست دارد[2] .

عیسی علیه‌السلام بقومی بگذشت زار و ضعیف گفت شما را چه رسید ؟ گفتند از بیم حق تعالی بگداختیم ، گفت : حق است برخدای تعالی که شما را ایمن کند ازعذاب . بقومی دیگر بگذشت از ایشان زارتر ونزارتر و ضعیف‌تر ، گفت : شما را چه رسیده است ؟ گفتند آرزوی بهشت ما را بگداخت ، گفت : حق است بر خدای تعالی که شمارا بآرزوی خویش دررساند. بقومی دیگربگذشت ازاین هردوضعیف‌تر و نزارتر و روی ایشان چون نور می‌تافت ، گفت شما را چه رسیده است ؟ گفتند دوستی خدای تعالی ما را بگداخت ، با ایشان بنشست و گفت شما مقربانید مرا مجالست شما فرموده‌اند[3] .

ح ـ و قدروی عن النبی صلعم انه قال : « جبلت القلوب علی حب من احسن الیها و بغض من اساء الیها[4] » .

۱ـ ترمذی آنرا حسن غریب می‌داند واز حدیث ابن عباس آورده است. احیاء علوم الدین ج ٤ ص ۲۹۵ ۲ـ کیمیای سعادت ص ۸۳۰ وحدیث: « المرء مع من احب » و اسناد آن پیشتر گذشت . ۳ـ احیاء العلوم ص۲۹۵ و کیمیای سعادت ص۸۳۰ ٤ـ اللمع ص ۵۸

ط ـ سئل الحسین بن علی رضی الله عنه عن المحبة فقال: بذل المجهود و الحبیب یفعل مایشاء[1].

اسباب دوستی حق ـ غزالی بحث جامع وزیبائی دراین قسمت دارد ومنظور او نمایاندن این اصل است که ازروی حقیقت تنها خداشایسته دوست داشتن بحد کمال است واکنون خلاصهٔ آن دلائل آورده میشود: « اما **سبب اول** آنست که خود را و کمال خود را دوست دارد و ازضرورت این آنست که حق تعالی را دوست دارد که هستی وی وهستی کمال وی وصفات وی همه ازهستی ویست، اگرنه فضل وی بودی بآفرینش، وی هست نبودی، واگرنه فضل او بودی بنگاهداشت، وی نماندی، و اگرنه فضل او بودی بآفرینش اعضا واوصاف و کمال وی، ازوی ناقص تر نبودی..... وشك نیست که جاهل ویرا دوست ندارد که دوستی وی ثمرت معرفت وی است.

سبب دوم آنکه کسی را دوست دارد که باوی نیکوئی کند وبدین سبب هر کرا دوست دارد جز حق تعالی از جهل باشد که با وی هیچ کس نیکوئی نتواند کرد ونکرده است مگرحق تعالی[2]، وانواع احسان وی بابندگان خود درشمار نداند آوردن.

سبب سیم آنکه نیکوکار را دوست دارد اگرچه با وی نیکوئی نکرده باشد چنانکه هر که بشنود که درمغرب مثلا پادشاهی نیکوکارست عادل و مشفق برخلق که خزانه خویش برای درویشان دارد ورضاندهد که هیچ کس ظلم کند درمملکت وی بضرورت طبع ویرا دوست دارد اگرچه داند که هرگز ویرا نخواهد دید وازوی نیکوئی بوی نخواهد رسید؛ بدین سبب جز حق تعالی را دوست داشتن جهلست که احسان خود جز ازوی نیست.. واین بدان بداند که درملکوت آسمان وزمین و در نبات و حیوان تأمل کند تا عجایب بیند وانعام واحسان بی‌نهایت بیند.

۱- اللمع ص ۵۸ ۲- مراد غزالی اینست که احسان بندگان نیز بامروانگیزش الهی است.

سبب چهارم آنست که کسی را برای جمال دوست دارد. یعنی برای جمال معانی، چنانکه شافعی را وعلی را دوست دارد ودیگری ابوبکر وعمر را دوست دارد ودیگری همه‌را دوست دارد، بلکه پیغمبران را دوست دارد وسبب این دوستی جمال معانی وصفات ذات ایشانست وحاصل آن چون نگاه کنی باسه جزء آید: یکی جمال علم، که علم و عالم محبوبست از آنکه نیکوتر و شریفست، هر چند علم بیشتر و معلوم شریفتران جمال بیشتر، و شریفترین علمها معرفت خدای تعالی است . . . و صدیقان و انبیا محبوب از آنند که ایشان را دراین معلوم کمالی هست.

دوم بـا قدرت آید چون قدرت ایشان بر اصلاح نفس خود و اصلاح بندگان خدای تعالی وسیاست ایشان و بنظام داشتن مملکت دنیا ونظام حقیقت دین.

سیم با تنزیه‌آید و پاکی از عیب ونقص و خبایث اخلاق باطن، ومحبوب از ایشان این صفاتست نه افعال ایشان، که هر فعل که نه بسبب این صفات بود آن محمود نبود چون فعلی که بنفاق بود یا بغفلت بود، پس هر که بدین صفات بکمال‌تر بود دوستی وی زیادت بود وازنیست که مثلا صدیق را ازشافعی دوستتر دارد وپیغامبر را ازصدیق دوستتر دارد.

واکنون دراین سه صفت نگاه کن تا خدای تعالی مستحق این دوستی هست وویرا این صفات هست:

هیچ سلیم دل نیست که نه این مقدار داند که علم اولین و آخرین از آدمیان وفریشتگان درجنب علم حق تعالی ناچیزست . . . وآنگاه علوم خلق متناهی است وعلم وی بی‌نهایت، باآن چه اضافت گیرد؟ وعلم خلق ازویست پس همه علم ویست وعلم وی ازخلق نیست.

اما اگر در قدرت نگری قدرت نیز محبوبست و بدین سبب شجاعت علی را

دوست دارند و سیاست عمر را که آن نوعی از قدرتست ، وقدرت همهٔ خلق درجنب قدرت حق تعالی چه باشد بلکه همه عاجزند الا آن قدر که وی ایشان را قدرت داد، پس قدرت وی بی‌نهایت است که آسمان وزمین وهرچه درمیان آنست ازجن وانس و و حیوان و نبات همه از قدرت ویست و بر امثال این الی غیر نهایت قادرست ، پس چگونه روا بود که بسبب قدرت دیگری را جزوی دوست دارند ؟

اما صفت تنزیه و پاکی ازعیوب ، آدمی راکمال این کجا تواند بود ؟ و اول نقصان وی آنست که بنده است و هستی وی بوی نیست ، بلکه آفریده است و چه نقص بود بیش از این ، و آنگاه جاهلست بباطن خویش تا بچیزی دیگرچه رسد ، اگر یك رگ را در دماغ وی خلل رسد دیوانه شود ونداند که سبب چیست و باشد که علاج آن پیش وی بود ونداند و عجزوی وجهل وی چون حساب بر گیری که چندست ، علم و قدرت وی در آن مختصر گردد اگر چه صدیق است و اگر چه پیغامبرست . پس پاك از عیوب آنست که علم وی بی‌نهایتست ، که کدورت جهل را بوی راه نیست و قدرت وی بکمال از آنست که هفت آسمان و زمین در قبضهٔ قدرت وی است . . . پس هر که ویرا دوست ندارد بلکه دیگری را دوستر دارد از غایت جهلست .

سبب پنجم دردوستی مناسبت است و آدمی را نیز باحق تعالی مناسبتی خاص هست کـه « **قل الروح من امر ربی** » اشارت بدانست **وان الله خلق آدم علی صورتـه**[1] اشارت بدانست و این که گفت : « بندهٔ من بمن تقرب می کند تا ویرا

۱ـ «اذا قاتل احدکم اخاه فلیجتنب الوجه فان الله خلق آدم علی صورته» (صحیح مسلم ج ۸ ص ۳۲) درمسند احمد « اذا ضرب .. » آمده است (ج ۲ ص۲٤٤ و ص ۲۵۱ و ص۲۳۳) همچنین : « لاتقبحوا الوجه فان الله خلق آدم علی صورته » (کنوزالحقائق ص ۱۵٤) و بصورت « خلق الله آدم علی صورته » درجامع صغیرج ۲ ص ٤ (بنقل ازاحادیث مثنوی ص۱۱۵-۱۱٤) .

دوست گیرم ، چون اورا دوست گرفتم سمع وی باشم وبصر وزبان وی باشم[1] » واین که گفت : **مرضت فلم تعدنی یا موسی**[2] بیمار شدم بعیادت نیامدی ، گفت تو خداوند عالمی چگونه بیمارشوی ؟ گفت فلان بنده بیماربود اگرویرا عیادت کردی مرا عیادت کرده بودی[3] .

علامات محبتـ مرادنشانه‌های محبت بخداست وغزالی آنرا هفت علامت می‌داند:

« **اول** آنکه مرگ را کاره نباشد ورسول صلوات‌الله علیه گفت: «هر که دیدار خدای دوست دارد مرگ را کاره نباشد » بویطی یکی را اززاهدان گفت مرگ را دوست داری ؟ توقف کرد ، گفت اگرصادق بودی دوست داشتی . اما روا بود وکاره بود تعجیل مرگ را نه اصل مرگ را ، که زاد آن هنوز نساخته باشد ، تا ساخته کند ونشان آن بود که درساختن زاد بی‌قرار بود .

علامت دوم آن‌بود که محبوب حق تعالی برمحبوب خویش ایثار کند وهرچه داند که سبب قربت وی‌است نزدیک محبوب فرونگذارد وهرچه سبب بعد وی است ازآن دوربود واین کسی بود که خدای را تعالی بهمهٔ دل دوست دارد ..... پس اگر کسی معصیتی کند دلیل نکند برآن که محب نیست بل برآنکه دوستی وی بهمهٔ

۱ـ « ان الله تعالی قال من عادی لی ولیاً فقد آذنته بالحرب و ما تقرب الی عبدی بشئی احب الی مما افترضته علیه ومایزال عبدی یتقرب الی بالنوافل حتی احبه فاذا احببته کنت سمعه الذی یسمع به و بصره‌الذی یبصر به ویده التی یبلش بها و رجله التی یمشی بها . . . الحدیث (جامع صغیرج ۱ص ۷۰) در احیاء علوم الدین حدیث اندکی اختلاف دارد (رجوع شود بآن کتاب ج ٤ ص ۳۰۷)

۲ـ « ان‌الله عزوجل یقول یوم القیامة یا بن‌آدم مرضت فلم تعدنی قال یارب کیف اعودك وانت رب‌العالمین قال اما علمت ان‌عبدی فلاناً مرض فلم تعده اما علمت‌انك لوعدته لوجدتنی عنده صحیح مسلم ج ۸ص۱۳ (دراحیاء علوم‌الدین ج ٤ص۳۰۷ اندکی اختلاف دارد) ایضاً رجوع شود به : تفسیر طبری ج ۲ ص ۹ وفتوحات مکیة ج ۳ ص۲۹۹ و جامع صغیر سیوطی ج ۱ ص ۷٦ (بنقل از مآخذ قصص و تمثیلات مثنوی تألیف فروزانفر ص ٦۷)

۳ـ کیمیای سعادت ص ۸۳۸-۸۳۵ با حذف وتلخیص .

دل نیست و دلیل برین آنکه نعیمان را چند بار حد بزدند بسبب شراب خوردن ، یکی وی را لعنت کرد ؛ رسول صلوات الله علیه گفت : لعنت مکن که وی خدای را ورسول را دوست دارد .

علامت سیم آنکه همیشه خدای تعالی بردل وی تازه بود ودرآن مولع بود بی‌تکلف ، که هر که چیزی دوست دارد ذکر آن بسیار کند ، واگردوستی تمام بود خود هیچ فراموش نکند .

علامت چهارم آنکه قرآن را که کلام وی است ورسول ویرا و هرچه بوی منسوبست دوست دارد و چون دوستی قوی شد همه خلق را دوست دارد که همه بندگان وی‌اند، بلکه همه موجودات‌را دوست دارد که همهٔ آفریدهٔ ویست ؛ چنانکه هر که کسی را دوست دارد تصنیف وخط وی دوست دارد .

علامت پنجم آنکه برخلوت ومناجات حریص باشد وآرزومند باشد که شب درآید تا زحمت عوایق برخیزد ووی بخلوت با دوست مناجات کند . چون خواب و حدیث از خلوت بشب و روز دوستردارد دوستی وی ضعیف بود . وحی آمد به داود علیه‌السلام که دروغ گفت کسی که دعوی دوستی من کرد وهمه‌شب بخفت، نه‌دوست دیداردوست خواهد ؟ وهر که مرا جوید من باویم .

علامت ششم آنکه عبادت بروی آسان شود و ثقل آن ازوی بیفتد ... و چون دوستی قوی شد هیچ لذت درعبادت نرسد ، دشخوارچگونه باشد ؟

علامت هفتم آنکه همه بندگان مطیع ویرا دوست دارد و بر همه رحیم و مشفق بود و همیشه عاصیانرا و کافران را دشمن دارد چنانکه گفت : **اشداء علی الکفار رحماء بینهم**[1] »

۱ـ قسمتی ازآیه ۲۹ ازسورهٔ ۴۸ (فتح) محمد رسول‌الله والذین معه اشداء علی‌الکفار رحماء بینهم ... الایة .

این و امثال این علامات بسیار است هر که دوستی وی تمام بود همه در وی موجود بود و آنکه دروی بعضی ازاین بود دوستی وی بقدر آن بود[1].

عزالدین محمود کاشانی نیز برای محبت حق علاماتی آورده است که پاره‌ای ازآنها دربیان غزالی گذشت از جمله گوید:

« اما علامات آن بسیاراست چه هرموی براندام محب شاهد عدلست بر صدق محبت او، وهرحرکتی علامتی وهرسکونی امارتی و لیکن مشاهدهٔ آن جز بدیدهٔ محبت نتوان کرد و ما جهت تمییز صادقان ازمدعیان بعضی از آن برشماریم:

علامتی از آن آنست که دردل اومحبت دنیا وآخرت نبود چنانکه حق تعالی بعیسی علیه السلام وحی فرستاد که: **یا عیسی انی اذا اطلعت علی قلب عبد فلم اجدفیه حب الدنیا والاخرة ملاته حبی.** و شاید که محبت الهی با شفقت برخلق دریك دل جمع شود وبعضی راآن شفقت محبت نماید. ونشان آنکه شفقت است آن بود که اگر صاحب این دو وصف را مخیر کنند میان ترك طرفی و ایثاردیگری، طرف خلق ترك گیرد.

علامتی دیگر آنکه هرحسن که بر او عرض کنند بدان التفات ننماید و نظر ازحسن محبوب بنگرداند. حکایتی مشهوراست که وقتی شخصی بزنی جمیله رسید واظهارمحبت کرد. زن امتحان را گفت: ان ورائی من هی احسن منی و جهاوانم جمالا وهی اختی[2]. شخص باز نگریست زن بتقریع و توبیخ او زبان بکشید که یا بطال اذا نظرتك من بعید ظننت انك عارف واذا قربت و تکلمت ظننت انك عاشق

۱- کیمیای سعادت ص ۸۵۵ - ۸۵۳ با حذف و تلخیص برای ملاحظه تفصیل رجوع شود باصل کتاب و احیاء علوم الدین ج ٤ ص ۳۳۸ - ۳۲۹

۲- خواهری بدنبال دارم که خوشروی‌تر وزیباتر ازمن است.

فالان لست بعارف ولاعاشق[1].

وعلامتی دیگر آنکه وسایل وصول محبوب را دوست دارد ومطیع ومستسلم باشد چه آن محبت وطاعت عین محبت وطاعت محبوب بود.

علامتی دیگر آنکه ازموانع وصول محبوب اگرخود فرزند بود برحذرباشد.

هجرت الخلق طرافی هواکا وایتمت العیال لکی اراکا[2]

فلو قطعت اربـاثم اربا لماحن الفؤاد الی سواکا[3]

علامتی دیگر آنکه محبوب را در جمیع اوامر ونواهی طاعت دارد و هرگز قصد مخالفت حکم اونکند چنانکه را بعه گفته است:

تعصی الاله وانت تظهر حبه هذا لعمری فی الفعال بدیع[4]

ان کان حبك صادقاً لاطعته ان المحب لمن یحب مطیع[5]

و علامتی دیگر که اندك مراعات محبوب بسیارداند وبسیارطاعت خود اندك. چنانکه قول بایزیداست **المحبة استقلال الکثیرمنك واستکثار القلیل من حبیبك.**

علامتی دیگر حیرت و هیمان است در مشاهدهٔ جمال محبوب که **رب زدنی فیك تحیراً.**

علامتی دیگر کـه مشاهدهٔ محبوب و وصال او در شوقش نقصان نیارد. بل هر لحظه در مشاهده وهر نفس در مواصله شوقی جدید و تعطش داعیهل من مزید در نهاد او انگیخته می گردد و چندانکه مراتب قربش زیادت می گردد نظرش برمرتبهٔ فوق آن می‌افتد و شوق و قلقش در وصول آن تزاید و تضاعف می‌پذیرد

١– ای دروغزن! ازدورت که دیدم گمان بردم عارفی و چون نزدیك شدی و سخن گفتی پنداشتم عاشقی واکنون دانستم که نه اینی ونه آنی ٢– بخاطر دوستی تو از همه مردمان کرانه گرفتم وبرای دیدنت خانوادهٔ خود را بیکس کردم ٣– اگر بند از بندم جداکنند دلم جزبیاد تو نمی نالد ٤– خدای را نافرمانی می کنی درحالی که دم از محبتش می‌زنی، بجانم سوگندکه این ازکارهای عجیب ونوظهور است ٥– اگردردوستی صادق بودی از اواطاعت می کردی که دوست فرمانبردار محبوب است.

و همچنانکه جمال محبوب را نهایت نیست شوق محبت را غایت نیست»[۱]

۳- درجات محبت و شرحی مختصر دربارهٔ عشق

اگر ازمحبت صوفیان منتهی که دوست داشتن حق است با تمام وجود و همهٔ جان و دل بگذریم واین عشق ربانی را که هم ازفیوضات عنایت اوست کنار بگذاریم محبتهای بشری را نه‌بحسب حقیقت محبت بل‌بحسب استعداد محب درجاتی نهاده‌اند چنانکه مستملی بخاری گوید: «محبتی که میان مخلوقان باشد اول درجه درموافقت طبع است که چیزی بیند یاشنود که طبع اورا موافق آید وطبع بآن چیز آرام گیرد و چون مدتی بموافقت طبع برآمد درجهٔ ثانی میل کند و میل مرنفس را هست که نفس بصحبت آن چیزو آن کس میل کند وازدیگران اعراض سازد وچون مدتی باین مقام ثانی گاهی برآید بمقام ثالث رسد وود گردد وچون باین مقام رسید تمنا وشهوات اومحبت آن کس گردد ودیدن اوونشستن با اووشنیدن از او وچون مدتی باین مقام سوم گاهی برآید چهارم درجه‌محبت گردد وچون گاهی چندباین مقام بباشد بدرجهٔ پنجم رسد ووله گردد ووله‌حیرت باشد سر گردان ومتحیر گردد وهرچه بیندپندارد که دوست است وهرچه شنود پندارد که‌سخن دوست است چنانکه مادری که‌بچه را گم کرده باشد که او را واله خوانند و چون ازمقام پنجم بگذرد بدرجهٔ ششم آید و آن درجهٔ ششم را هوا خوانند وچون مدت دیگرباین مقام ششم برآید بدرجهٔ هفتم رسد و آن درجهٔ‌عشق است وعشق‌نیز محبت است اماچون‌ازحددر گذرد عشق‌خوانند[۲]».

دربارهٔ احوال‌محبان‌ابونصرسراج شرحی‌درصفحه ص۵۹–۵۸ اللمع می‌نویسد که ترجمه اختصاری آن چنین است[۳]:

۱- مصباح ص۴۱۰-۴۰۶ باحذف وتلخیص
۲- نقل باختصارازشرح تعرف ص۳-۲
۳- بنقل از ص ۳۲۸ تاریخ تصوف

احوال اهل محبت سه است : حال اول ــ محبت عامه است که از احسان خدا به‌بنده پیدا میشود زیرا قلب انسان مجبول بمحبت کسی است که باواحسان کند .

حال دوم ــ محبت صادقین ومتحققین که زائیدهٔ نظر قلب است به بی‌نیازی و جلال وعظمت وعلم وقدرت خداوند ووصف این قسم محبت آن است که ابوالحسین نوری گفته : «هتك الاستار و كشف الاسرار» .

حال سوم ــ محبت صدیقین و عارفین است که نتیجهٔ نظر پاك و معرفت کامل آنهاست باینکه خداوند بدون علت و سبب و بصرف فضل و رحمت آنها را دوست میدارد کذلك آنها هم بدون علت خدا را دوست می‌دارند چنانکه ابویعقوب سوسی گفته که تا محب محبت خود را به بیند یعنی واقف و عالم به‌محبت خود باشد محبتش صحیح نیست و وقتی صحیح است که جز محبوب چیزی در میان نماند و علم به‌محبت فانی شود[1] .

هجویری می‌نویسد : « محبت بر دو گونه باشد یکی محبت جنس بجنس و آن میل وتوطین نفس باشد وطلب ذات محبوب ازراه مماست وملازقت ودیگرمحبت جنس نه با جنس و این طلب قرار کند با صفتی ازاوصاف محبوب که باآن بیارامد وانس گیرد چون شنیدن کلام ویادیدار .

و گرویدگان اندرمحبت بردوقسمت‌اند : یکی آنکه انعام حق با خود بیند و رؤیت انعام و احسان محبت منعم و محسن تقاضا کند و دیگرآنکه کل انعام را از غلبهٔ دوستی اندرمحل حجاب نهند وراهشان‌ازرؤیت نعم بمنعم‌بود واین‌عالی‌ترست[2]»

غزالی هم در درجات احوال محبان نوشته است که : وبدانکه هیچ مؤمن از

۱ــ دیدم اورا بچشم او بس گفتم ای جان جهان تو کیستی گفتا تو
(اشعة اللمعات جامی لمعه ششم)

۲ــ کشف ص ۳۹۸ــ ۳۹۷

اصل محبت خالی نیست و لکن تفاوت از این سه سبب است : **یکی** آنکه در دوستی ومشغولی دنیا متفاوت‌اند ودوستی هرچه بود در دوستی دیگری نقصان آورد و**دیگر** آنکه درمعرفت متفاوت‌اند که عامی شافعی را دوست دارد بدانکه برجمله داند که وی عالمی بزرگست ولکن فقیه که از تفصیل علوم وی بعضی خبر دارد ویرا دوستر دارد که ویرا بهتر شناسد و **دیگر** آنکه در ذکر و عبادت که انس بدان حاصل آید متفاوت باشند . پس تفاوت محبت ازاین سه سبب خیرد[۱] .

خواجه نصیرالدین طوسی می‌نویسد : محبت قابـل شدت و ضعف است : اول مراتب اوارادت است چه‌ارادت بی‌محبت نباشد وبعدازآن آنچه مقارن شوق وباوصول تمام که ارادت و شوق منتفی شود محبت غالبتر شود و مادام که از مغایرت طالب و مطلوب اثری باقی باشد محبت ثابت بود و عشق محبت مفرط باشد و باشد که طالب و مطلوب متحد باشند و باعتبار متغایر و چون این اعتبار زایل شود محبت منتفی گردد پس آخر ونهایت محبت وعشق انحاد باشد ......

ومحبت مبنی برمعرفت نیزباشد چنانکه عارف را باآنکه لذت ومنفعت وخیر همه از کامل مطلق باومی‌رسد پس او را محبت کامل مطلق حاصل آید بمبالغت‌تر از دیگر محبتها ومعنی الذین آمنوا اشد حباللّٰه اینجا روشن گردد .

واهل ذوق گفته‌اند که‌رجا وخشیت وشوق وانس وانبساط وتوکل ورضاوتسلیم جمله از لوازم محبت باشد ، چه محبت با تصور رحمت محبوب اقتضای رجا کند ، و با تصور هیبت اقتضای‌خشیت ، وبا عدم وصول اقتضای شوق ، و باستقرار وصول‌اقتضای انس ، و بافراط انس اقتضای انبساط ، وبا ثقت بعنایت اقتضای توکل و با استحسان هر اثر که از محبوب صادر شود اقتضای رضا ، وبا تصور قصور و عجز خود و کمال

۱- کیمیای سعادت ص ۸۵۱-۸۵۰

او و احاطت قدرت او اقتضای تسلیم . و بالجمله محبت حقیقی حدی با تسلیم دارد آنگاه که حاکم مطلق محبوب را داند ومحکوم مطلق خود را وعشق حقیقی حدی با فنا دارد که همه‌معشوق‌را بیند وهیچ خود را نه‌بیند و کل ماسوی الله نزدیك اهل این مرتبه حجاب باشد پس غایت سیر بآن برسد که ازهمه اعراض نمایند و توجه باو کنند **والی الله یرجع الامر کله**[1] .

خواجه رشیدالدین فضل‌الله وزیر درمکتوبی که بفرزند خود امیرشهاب الدین حاکم تستر واهواز می‌نویسد ضمن ۳۹ پند که باو می‌دهد در پند بیستم محبت را بهشت نوع تقسیم می کند که خالی ازدقت و ظرافت نیست بدین شرح : « بیستم - باید که دل که خلوتخانهٔ تجلیات الهی است بنور محبت معرفتی منور گردانی و بدانی که **محبت هشت گونه است : اول** دوستی عـادتی و آن دوستی عوام است با یکدیگر وآن از موافقت باشد تا مخالفت . **دوم** دوستی شهوتی میان مرد و زن بود وآن ازاول اقتضای شهوت بود تاآخر نقصان شهوت . **سیوم** دوستی نسبتی‌وآن میان‌پدروفرزند بود ازمهد تا لحد . **چهارم** دوستی وصلتی که‌میان کدخدا و کدبانو بود ازوقت‌نکاح تاوقت طلاق. **پنجم** دوستی طمعی‌بود چنانچه درویشانرا باتوانگران ازوقت عطادادن تا استادن . **ششم** دوستی طبعی باشد میان عاشق ومعشوق ازنزدیکی تا دوری . **هفتم** دوستی معرفتی بود وآن ازوقت میثاق بود تا بتلاق . **هشتم** دوستی عنایتی وآن از ازل باشد تا باید[2] » .

صاحب مصباح‌الهدایه دراین باب می‌نویسد : بدانکه بنای جملهٔ احوال عالیه برمحبت است همچنانکه بنای‌جمیع‌مقامات شریفه برتوبت. وازآن جهت که محبت محض موهبت است جملهٔ احوال را که مبنی‌اند بر آن **مواهب** خوانند . و محبت

۱- اوصاف الاشراف ص ۵۲-۵۱ با حذف و اختصار

۲- مکتوبات رشیدی مصحح محمد شفیع چاپ لاهور ص ۱۰۳

میل باطن است بعالم جمال و آن بردو گونه است :

محبت عام اعنی میل قلب بمطالعهٔ جمال صفات، ومحبت خاص اعنی میل روح بمشاهدهٔ جمال ذات .

محبت عام ماهی است که از مطالع صفات جمالی روی نماید ، محبت خاص آفتابی که از افق ذات برآید .

محبت عام نوری که وجود آرایش دهد و محبت خاص ناری که وجود را پالایش دهد . . . . . .

حقیقت محبت رابطه‌ایست از روابط اتحاد که محب را بر محبوب بندد و جذبه‌ایست ازجذبات محبوب که محب‌را بخود کشد وبقدر آنکه‌اورا بخود می کشد ازوجود اوچیزی محو می کند تا همه صفات اورا از او اول قبض کند و آنگاه ذات او را بقبضهٔ قدرت از او برباید وببدل آن ذاتی که شایستگی اتصاف بصفات خود دارد بدو بخشد وبعد از آن صفات او داخل آن ذات بدل یافته شوند[1] .

جامی در شرح لمعات می‌نویسد : « حب یعنی نسبت محبت ، و دوستی ذات محب است و لازم ممتنع الانفکاك ازوی و عین اومحال است که از محب مرتفع شود زیرا هیچکس نیست که از محبت امری کونی یا الهی ، صوری یا معنوی خالی باشد پس‌اصل محبت ازهیچکس مرتفع نتواندشد بلکه تعلق او نقل شود ازمحبوبی بمحبوبی وفی‌الحقیقة متعلق آن حب درهمه محبوبان محبوب حقیقی‌خواهدبود[2] » .

خواجه عبدالله انصاری دررسالهٔ محبت نامه می‌نویسد : این شراب راآشامیدن باید نه‌شنیدن ، بدین مقام رسیدن باید نه‌پرسیدن .

اما محبت سه است : علتی و خلقی و حقیقی ؛ محبت علتی هو است و خلقی

۱– مصباح ص ٤٠٦–٤٠٤ با حذف وتلخیص ۲– اشعة اللمعات ص ٥٧ – ٥٦

قضاست و حقیقی عطاست. آن محبت که ازعلت خیزد درنفس نزول کند و نفس را پست کند و خلقی بردل فرود آید ودل را نیست کند و آنچه ازحقیقت خیزد درجان قرار گیرد تا وی را که از او نیست، نیست کند وبخود هست کند.

نشان محب آنست که غرقهٔ جمال محبوب بود وهمچون نظار گیان پسر یعقوب بود، باید که درمقابل دوست هستی ازخود نه‌بیند و دوست را جز بدوست نه‌بیند.

این محبت بیچونست ونص یحبون است.

بی‌بود شما یحبهم من گفتم — هم دّر یحبون بشما من سفتم
جزمن دگری نبد شنیدی گفتم — من بودم ومن شنیدم ومن گفتم[1]

عشق

هرچه گویم عشق را شرح وبیان — چون بعشق آیم خجل باشم از آن
گرچه تفسیر زبان روشنگرست — لیك عشق بی زبان روشن‌ترست
چون قلم اندر نوشتن می‌شتافت — چون‌بعشق آمد قلم‌برخود شکافت[2]

عشق راز آفرینش وچاشنی حیات وخمیرمایهٔ تصوف وسرمنشاء کارهای خطیر درعالم واساس شور وشوق ووجد ونهایت حال عارف است.

محبت چون بکمال رسد عشق نام می گیرد وعشق که بکمال رسد بفنا درذات معشوق و وحدت عشق و عاشق و معشوق منتهی میشود و اگر آن عشق باشد که از مواهب حق‌است هم‌بحق می کشاند و می‌رساند ووصال بردوام، جای دیدارها ولذات زود گذررا می گیرد.

صوفی وقتی باین حالت رسید درجهانی دیگر می‌زید یاعالم دیگری دردرون خود ایجاد می کند که در آن کین وحسد وخشم و نفاق راه ندارد خود خواهیها و

۱- رسائل خواجه عبدالله انصاری ص ۱۱۱ ۲ - دفتراول مثنوی ص ۹

حقارتهای بشری مرده وهمه جا را نور وصفا ومهر ووفا پر کرده است .

صرف‌نظر ازموضوع تصوف وعرفان این نکته قابل دقت است که آرزوهای بشر خاصه بشرمتعالی وصاحبدل با واقعیات زندگانی موازنه ندارد وجهان ماده‌بسیار حقیرتر و تیره‌تر وبی‌ارزش‌تر ازانتظار و آرزوئی است که روشندلان و گرم روان از حیات وآفرینش دارند بنابراین یا باید همواره آرزوها را درافق دور بادیدهٔ حسرت نگریست وبربی‌هدفی حیات و بی‌ارزشی جهان تأسف آورد ورنج برد و یا جهانی در درون‌خود ساخت وباآنکه این بنای خالی‌ازخلل‌را برپا کرده‌اند درعین صفا و گرمی و شادی و بهروزی زیست . این جهان عظیم و تابناك را فقط عشق می‌تواند بسازد و سعادت راآن کسان می‌برند که ارادتی بیاورند و گرنه عقل‌دراین تاریکی راه بجائی نمی‌برد وبشر درزندان جهات تا پایان حیات محبوس ودررنج می‌ماند .

عقل گوید : « شش جهت حدست وبیرون راه نیست »

عشق گوید : « راه هست و رفته‌ام من بارها »

عقل بازاری بدید و تاجری آغاز کرد عشق دیده زان سوی بازار او بازارها[۱]

بقول خواجه عبدالله انصاری : برکت آسمانها ازسپهر است وبرکت جانها از مهر است ، چنانکه مرغ را پرباید آدمی را سر باید جوینده را صدق باید و رونده را عشق باید[۲] .

چنانکه در قسمت اول مبحث محبت گذشت صوفیه بسریان عشق در همهٔ موجودات بحسب درجه ولیاقت آنها معتقدند پس عشق عطیه‌ای آسمانی است وهمهٔ موجودات در حد خود بحق عشق می‌ورزند و عشق باآفریدگان نیز از آن رهگذر

۱- کلیات شمس ج ۱ ص ۸۶ غزل ۱۳۲ ۲- رساله کنزالسالکین ازمجموعهٔ رسائل خواجه عبدالله انصاری ص ۳۵

است که پرتوذات حق اند ومجاز پل حقیقت است چنانکه بوعلی‌سینا گوید : «نفوس انسانی درحالت استعداد از عشق غریزی خالی نیست زیرا که هیچ آدمی نیست که نه بطبع خویش مشتاقست بحصول علم و ادراك معقولات کـه کمال اوست و خاصه شوق ادراك معقول اول که عند ادراك آن مقصود ازادراك همه معقولات حاصل شود ودانستن همه معقولات تبع دانستن وی بود واین معقول اولست اعنی واجب‌الوجود...

هریکی ازموجودات عشق غریزی دارند مرخیرمطلق را، و خیرمطلق متجلی است مر (ذات خود را و) عشاق خود را ، الا آنست که قبول عشاق مرتجلی او را و ادراك او را متفاوت است و اتصال هریکی باو بقدر معرفت اوست ، و غایت قربت باو آنست که قبول تجلی او کند بحقیقت ، اعنی بغایت آنچه در امکانست و این معنی آنست که : صوفیان آنرا اتحاد گویند و خیر اول بذات خویش متجلی است جمله موجودات را ولیکن قصور ازجهة عشاق است که محجوب‌اند ازتجلی وازجهت نقص که در ایشان است قبول تجلی نمی کنند[۱]...

اما غلبهٔ عشق مرمبداء اول را و کمالی که ازاو ادراك می کند عشقهای دیگر را ضعیف می گرداند و آن نیز که حاصل است از عشق اومرنفس خود را وعقل خود را و عقول دیگـر را همه تبع عشق خیر مطلق است اعنی بهجت و خرمی او بنفس خویش و بعقول از بهر آنست که همه از خیر مطلق نصیب دارند و خواص حضرت او اند[۲] » .

ابونصر فارابی فیلسوف دیگر ایران نیز در بارهٔ عشق حق تعالی بذات خود و عاشقیت و معشوقیت خداوند بیانی دارد کـه استاد فروزانفر ضمن بحثی در بارهٔ : « فارابی و تصوف » بدان اشارت کرده‌اند : « ... ومیدانیم که او دردرجهٔ اول حکیم وفیلسوف و اهل ذوق ونظراست میتوان علاقه یا تمایل اورا بتصوف که لطیفه کتاب

۱و۲– رساله عشق بوعلی سینا ص ۲۹-۲۸ وص ۳۴ چاپ کلالهٔ خاور

وسنت و درخور توجه خاطر صاحبدلان وروشن بینان است امری ممکن بلکه واقع فرض نمود علی الخصوص که مطالعهٔ کتاب فصوص این نکته را بجهات ذیل تأیید می‌نماید: اول ازجهت تقریر مسائلی که ازمبانی مسلك تصوف است مثل اثبات عشق حق تعالی بذات خود و عاشقیت و معشوقیت خداوند که نقطه اصلی انبعاث تصوف و جزو مطالبی است که صوفیه درنظم ونثرخود مضامین دلاویزبسیار دربارهٔ آن گفته‌اند ومیتوان آنرا چاشنی تصوف نامید وازقبیل اینکه حجاب آدمی خود اوست و تا این حجاب بر جاست وصول ممکن نمی گردد[1] که این مطلب هم ازمبانی مهم تصوف و مبنای وجوب ریاضات ومجاهدات وقهر نفس و طرح مسأله حضور وغیبت و جمع و فرق و فنا وبقا محسوب میشود[2] ».

دربارهٔ عشق غالب فلاسفه بحث کرده‌اند و دراین یادداشت مختصرغرض جمع آوری آن اقوال نیست و اینجا بیشتر توجه معطوف بعشقی است که صوفیان بدان متوجه‌اند و محبتی که یادگار روز الست می‌دانند و از این جهت تنها بذکر عقیدهٔ افلاطون ازلحاظ عقیده‌ای که باشراق می‌ورزد ونظریات[3] فلوطین از آن جهت که در تکامل عقیدهٔ وحدت وجود نقش بسزائی دارد اکتفا میشود.

درباب عشق، **افلاطون** می گوید که: « روح انسان درعالم مجردات قبل از ورود بدنیا حقیقت زیبائی وحسن مطلق یعنی خیررا بدون پرده وحجاب دیده است پس دراین دنیا چون حسن ظاهری و نسبی ومجازی را می‌بیند از آن زیبائی مطلق که سابقا درك نموده یاد می کند، غم هجران باو دست می‌دهد و هوای عشق او را

۱– میان عاشق ومعشوق هیچ حایل نیست– توخود حجاب خودی حافظ ازمیان برخیز ۲۶۶–۱۸۱

۲– مجلهٔ یغما شماره سوم خردادماه ۱۳۳۰ سال چهارم ص ۱۰۳

۳– نه نظرات! آنگونه که امروز برسرزبانها افتاده است واستعمال آنرا برخی نوخاستگان نشانهٔ کثرت اطلاع ... میدانند حال آنکه نظریه و نظریات درمتون فارسی سابقهٔ بسیار دارد و حتی استادان بزرگی که رسالاتی هم درکمال بلاغت بعربی پرداخته‌اند درنوشته‌های فارسی خود نظریه و نظریات را بکاربرده‌اند.

بر میدارد فریفتهٔ جمال میشود و مانند مرغی که در قفس است می‌خواهد بسوی او پرواز کند. عواطف وعوالم محبت همه همان شوق لقای حق است. اما عشق جسمانی مانند حسن صوری مجازی است و عشق حقیقی سودائی است که بسر حکیم می‌زند وهمچنانکه عشق مجازی سبب خروج جسم ازعقیمی ومولد فرزند ومایهٔ بقای نوع است عشق حقیقی‌هم روح وعقل را ازعقیمی رهائی‌داده مایهٔ ادراك اشراقی ودریافتن زندگی جاودانی یعنی نیل بمعرفت جمال حقیقت وخیرمطلق وحیات روحانی است وانسان بکمال علم وقتی می‌رسد که بحق واصل وبمشاهدهٔ جمال‌اونایل شود و اتحاد عالم ومعلوم وعاقل ومعقول حاصل گردد.

این‌است که علم وحکمت افلاطون درعین اینکه ورزش عقل است ازسرچشمهٔ عشق آب میخورد و باآنکه آموزندهٔ شیوهٔ مشاء (استدلال) است سالك طریق اشراق (ذوق) می‌باشد[۱] ».

اما بوعلی‌سینا زیبائی ظاهری را هم اثرعنایت حق وزیبایان‌را صاحب فضیلتی می‌داند ومی‌نویسد: «... کم کسی یابند ازظرفا وحکما و کسانی که طریقت واخلاق درست طبعان دارند الا که دل اورا مشغول یابند بدوستی صورتی نیکو ازصورانسانی (که ویرا از کمال حسن و اعتدال نصیبی باشد) زیرا که این انسان که صورت نیکو دارد اورا ورای کمال انسانیت فضیلتی دیگرحاصل شدست ومزیتی یافته است یعنی اعتدال که‌آن مستفاد است ازتقویم طبیعت واعتدال آن و اثر عنایت الهی در حق او بیشترحاصل آمدست پس از جهت وجود این معانی مستحق است که اورا ازمیان دل دوست دارند و صفاء و داد او را بخشند و ازاین بود که سید عالم صلعم خبرداد که: اطلبوا الحوائج عند حسان الوجوه[۲] ».

۱– سیر حکمت در اروپا ج ۱ ص ۴۰ – ۳۹ چاپ مطبعهٔ مجلس

۲– رسالهٔ عشق فصل پنجم ص ۲۰

فلوطین (متوفی ۲۷۰ میلادی) در میان اینکه روح یـا نفس انسان از عالم ملکوت نزول کرده و درعالم ناسوت گرفتار آلایش ماده شده و اگر قصد تزکیه و باز گشت بعالم معنی داشته باشد باید پس از ایـن قوس نزولی، قوس صعودی را به‌پیماید می‌نویسد که :

« اما نفوسی که بخواهند رجعت بمبداء کنند و قوس صعود را به‌پیمایند باید از عالم مادی اعراض جسته بنظاره و سیر عالم معنی بپردازند نخست تزکیه و تطهیر نموده خود را از آلایش اغراض دنیه وخواهشهای پست پاك کنندآنگاه درراه سلوك قدم نهند و این سلوك معنوی سه مرحله دارد : هنروعشق وحکمت .

هنر طلب حقیقت و جمال است یعنی جستجوی راستی و زیبائی که هر دو یکی است زیرا آنچه راست است زیباست و هیچ زیبائی جز راست نتواند بود . . . شوق و وجد و حالی که از مشاهدهٔ زیبائی برای روح دست می‌دهد از آنست که به‌همجنس خویش برمیخورد وآنچه خود دارد دردیگری می‌یابد . . .

باری اهل ذوق وارباب هنر دنبال تجلیات محسوسهٔ زیبائی وحقیقت می‌روند اما زیبائی محسوس یعنی‌جسمانی، پرتوی‌اززیبائی حقیقی می‌باشد که امری معقول است یعنی بقوای عقل ادراك میشود زیرا اصل وحقیقت زیبائی‌چنانکه گفتیم‌صورت است چه زیبائی بدن ازنفس (روح) و زیبائی نفس از عقل وعقل عین زیبائی یعنی صورت صرف می‌باشد، پس‌همان وجد وشوری که برای ارباب ذوق‌ازمشاهدهٔ زیبائی جسمانی دست می دهد بـرای اهل معنی از مشاهدهٔ زیبائی معقول یعنی فضایل و کمالات حاصل میشود **و این عشقی است که مرحلهٔ دوم سیر و سلوك نفوس زکیه است .**

در این مقام هنوز عشق ناتمام است و عشق تام یا حکمت آنست که بماورای زیبائی وصورت نظردارد یعنی باصل و منشاء آن که خیر و نیکوئی است و مصدر

کل صور و همهٔ موجودات و فوق آنها و مولد آنهاست . زیبائی نفوس و عقول مطلوبیت و معشوقیت نمی‌یابد مگر آنکه بنور خیر منور و بحرارتش افروخته شده باشد، چنانکه در عالم ظاهر شمایل و پیکر بیجان دل نمی‌رباید و لطیفهٔ نهانی که عشق از آن خیزد جان است از آنرو که بخیر نزدیك است . پس نفس انسان از زیبائی و صور محسوس و معقول نظاره و مشاهده می‌خواهد اما هنوز آرام نمی گیرد و بیقرار است و آنچه مطلوب حقیقی اوست خیر یا وحدت است و بمشاهدهٔ او قانع نیست بلکه وصال او را طالب و جویای اتحاد با اوست چه وطن حقیقی ما وحدت است، آرزوی ما بازگشت بآن وطن می‌باشد و سیر بسوی آن وطن باقدم سر میسر نیست ؛ چشم سر را باید بست و دیدهٔ دل را باید گشود آنگاه دیده میشود که آنچه می‌جوئیم از ما دور نیست بلکه در خود ماست و این وصال یا وصول بحق حالتی است کـه برای انسان دست می‌دهد و آن بیخودی است . در آن حالت شخص از هر چیز حتی از خود بیگانه است، بی‌خبر از جسم و جان، فارغ از زمان و مکان، از فکر مستغنی، از عقل وارسته . مست عشق است و بین خویش و معشوق یعنی نفس و خیر مطلق واسطه نمی‌بیند و فرق نمی گذارد و این عالمی است که در عشق مجازی دنیوی عاشق و معشوق بتوهم در پی آن می‌روند و بوصل یکدیگر آنرا می‌جویند و لیکن این عالم مخصوص بمقام ربوبیت است و نفس انسان مادام که تعلق ببدن دارد تاب بقای در آن حالت نمی‌آرد و آنرا فنا و عدم می‌پندارد . الحاصل آن عالم دمی است و دیر دیر دست می‌دهد و فلوطین مدعی بود که در مدت عمر چهار مرتبه آن حالت دیده و این لذت چشیده است[۱] » .

نظیر و یا قریب بهمین مطالب را غالب صوفیه اظهار داشته‌اند از جمله احمد غزالی چنین می‌نویسد: عشق رابطهٔ پیوندست، تعلق بهر دو جانب دارد چون نسبت عشق بین

۱ـ سیر حکمت در اروپا ج ۱ ص ۹۹-۹۶

العاشق و المعشوق درست آید پیوند ضروری گردد و ازهردو جانب که خود مقدمه یکی است[1] . . . .

در بدایت عشق بود هرجا که مشابهت آن حدیث بیند بدوست گیرد . مجنون چندین روزطعام نخورده بود آهویی بدام او درافتاد کرامتی کرد و رهائی داد ، اورا گفت : « چیزیش بدان فتنه خو می ماند ، بسبب آن جفا کردن شرط نیست » اما این قدم بدایت عشق است . . . .

در ابتدا بانگ وخروش وزاری می کند که هنوز سلطان عشق تمامت ولایت نگرفته است چون کار بکمال رسد وولایت بگیرد ، حدیث درباقی افتد وزاری نظاره بزاری کودکی وآلودگی بپالودگی مبدل شود .

ز اول که مرا عشق نگارم بربود — همسایهٔ من ز نالهٔ من نغنود
کم گشت کنون ناله وردم بفزود — آتش چو همه گرفت کم گردد دود[2]

ابتداء عشق چنان بود که عاشق معشوق را از بهر خود خواهد و این کس عاشق خود است بواسطه معشوق و اگرچه نداند ، که می‌خواهد تا اورا درراه ارادت خود بکار برد .

کمال عشق چون بتابد کمترینش آن بود که خود را برای اوخواهد و درراه رضای او جان درباختن بازی داند . عشق حقیقی آن باشد باقی همه سودا و هوس و بازی و علت است[3] .

عشق ازنظرگاه دین - عشق بااین مفهوم وسیع وعالی ، عشقی که مبداءآن تزکیه و تهذیب نفس و منتهای آن وصول بکمال و فنا درذات حق است ، عشقی که بالاتر از کفر وایمان وهدفش خیرمطلق وپر کردن جهان از نوروصفا وخدمت و گذشت

۱و۲ و ۳ - سوانح ص ۱۲ وص ۱۸-۱۷ و ص ۲۲

ومحبت است مفهومی است که صوفیه بعالم اسلام تقدیم داشته‌اند.

راست است که ملکات فاضله در دین مورد نظر وتوصیه است اما عبادت بامید ثواب و ترس از عقاب چیزدیگراست وبقدم عشق و شور درراه بندگی پیش رفتن و بفرمان دوست سرنهادن چیزدیگر.

ز عشق کم گو با جسمیان که ایشان را   وظیفه خوف ورجا آمد وثواب وعقاب[1]

فرق است بین آنکه از خدا حور وقصور وآب کوثر و شراب طهور می‌خواهد وآنکه باینها بی‌اعتناست وحافظ وار می گوید:

عاشقانرا اگردر آتش می‌پسندد لطف دوست   تنگ‌چشمم گرنظردرچشمهٔ کوثر کنم

۲۳۸-۳۴۶

و یا مثل مولوی طریق عاشقان را پشت پا زدن بهمه چیز می‌داند:

اگر تو عاشق عشقی و عشق را جویا   بگیر خنجر تیز و ببر گلـوی حیا

بدانکه سد عظیم است در روش ناموس   حدیث بی‌غرض استاین قبول کن بصفا

تو جامه گرد کنی تا ز آب تر نشود   هزار غوطه ترا خورد نیست در دریا

طریق عشق همه مستی آمد و پستی   که‌سیل، پست‌رود، کی رودسوی بالا؟![2]

قبل ازرواج و گسترش آراء صوفیه عشق باین معنی عالی بین مسلمانان اعم ازعرب وایرانی ظاهراً شناخته نمی‌شده است وازحدود روابط بین دوجنس مخالف و تب وتابهای وابسته بآن تجاوزنمی کرده[3] واشعارعربی وفارسی وافسانه‌ها واخباری که دراین‌زمینه‌موجود است بردرستی این گفته گواه‌است. حتی اگردقتی بعمل آید در

۱و۲– کلیات شمس ج ۱ ص ۱۹۰ غزل ۳۱۳ وص ۱۳۳ غزل ۲۱۳

۳– ازاصمعی نقل کرده‌اند که گفته: من اززن اعرابیه‌ای پرسیدم شما عشق را چه می‌دانید؟ پاسخ داد: یکدیگر را درآغوش گرفتن وغمزه و بوسه. آنگاه اواز من پرسید: شما عشق را چه میدانید؟ گفتم نمسك بقرينها ونفرق بين رجليها (مستطرف ج ۲ ص ۱۶۳ چاپ مصرسال ۱۱۵۲هجری بنقل ازمقدمهٔ برشرح گلشن رازلاهیجی ص ۵٤).

همین روابط نیز غالبا صورت اعـلای محبت کمتر جلوه گر است و عشقها همه برای رنگی است و معشوقگان نیز بیشتر مملوك زرخرید یا قابل استیلای معشوق‌اند .

در دین اسلام نیز لفظ عشق کمتر درمآخذ مربوط وجود دارد ودرقران مجید این کلمه بکارفته است و«حب» ودر درجات بالاترچون عشق زلیخا به‌یوسف«شغف» ونظائر آن استعمال شده است .

دراخبارنیز که بیشتر ناظر بمسائل دینی است بالطبع این کلمه مقامی شایان ندارد و ازاین رو نه‌تنها صوفیان قرون اولیه بعد از اسلام که زهاداند از عشق باین معنی دم نزده‌اند بلکه افراد متشرع محافظه کاری نظیرهجویری در قرن پنجم هم از عشق الهی بااحتیاط وتردید سخن گفته‌اند : « اماا ندرعشق مشایخ را سخن بسیارست: گروهی ازآن طایفه آن برحق روا داشته‌اند اما از حق تعالی روا نباشد و گفتند که عشق صفت منع باشد از محبوب خود و بنده ممنوع است ازحق وحق تعالی ممنوع نیست پس عشق بنده را بروی جایزبود و ازوی روا نباشد . و باز گروهی گفتند که برحق تعالی‌بنده را عشق روا نباشد ازآنچه عشق تجاوزحدبود وخداوند تعالی‌محدود نیست وبازمتأخران گفتند عشق اندر دو جهان درست نیاید الابرطلب ادراك ذات و ذات حق تعالی مدرك نیست و محبت باصفت درست آید باید که عشق درست نیاید بروی . ونیز گویند که عشق جزبمعاینه صورت نگیرد ومحبت بسمع روا باشدچون آن نظری بود برحق روا نباشد که اندر دنیا کس ویرا نه بیند چون این خبری بود هریك دعوی کردند که‌اندرخطاب همه‌یکسانند پس‌حق تعالی‌بذات مدرك ومحسوس نیست تاخلق را باوی عشق درست‌آید وبصفات وافعال محسن ومکرم اولیا را محبت درست‌آید ندیدی که چون یعقوب را محبت یوسف علیهما‌السلام مستغرق گردانید در حال فراق چون بوی پیراهن بدماغش رسید چشم نابینا بینا شد و چون زلیخا را

عشق مستهلك گردانید تا وصلت وی نیافت چشم باز نیافت و این طریقی بس عجب است که یکی هواپرورد و یکی هوا گذارد و نیز گفته‌اند که عشق را ضد نیست و حق تعالی را ضد نیست تا بروی آن روا باشد[۱] ».

دربرابر عطار باکمال بی‌پروائی می گوید :

چون بترك جان بگوید عاشقی / خواه زاهد باش خواهی فاسقی
بند ره جان است جان ایثار کن / پس بر افکن دیده و دیدار کن
گر ترا گویند کز ایمان بر آی / ورخطاب آید ترا کزجان بر آی
تو هم این را و هم آنرا بر فشان / ترك این تن گیر و جانرا بر فشان
منکری گر گویدت‌بس‌منکرست / عشق گواز کفر وایمان برتراست
عشق را با کفر و با ایمان چه کار / عاشقانرا با تن و با جان چه کار
درد و خون دل بباید عشق را / قصهٔ مشکل بباید عشق را
ساقیا خون جگر در جام کن / گر نداری درد از ما وام کن
عشق را دردی بباید مرد سوز / گاه جانرا پرده در، گه پرده‌دوز
ذره‌یی عشق از همه آفاق به / ذره‌یی درد از همه عشاق به
عشق مغز کائنات آمد مدام / لیك نبود عشق بیدردی تمام
قدسیانرا عشق هست ودرد نیست / دردرا جز آدمی در خورد نیست[۲]
هر که را در عشق محکم شد قدم / در گذشت از کفر و از اسلام هم
عشق سوی فقر در بگشایدت / فقر سوی کفر ره بنمایدت[۳]

۱- کشف ص ۴۰۰ ۲- اما حافظ می گوید :

در ازل پرتو رویت ز تجلی دم زد / عشق پیدا شد و آتش بهمه عالم زد
جلوه‌یی کرد رخت‌دید ملك‌عشق نداشت / عین آتش شد ازاین غیرت و برآدم زد
۱۵۲-۱۰۳

۳- اشاره است به‌خبر : کادالفقران یکون کفرا (کنوزالحقائق ص۹۳)

عشق را با کافری خویشی بود / کافری خود مغز درویشی بود
چون ترا این کفر واین ایمان نماند / این تن تو گم شد و این جان نماند
بعد از آن مردی شوی آن کار را / مرد باید این چنین اسرار را
پای درنه همچو مردان و مترس / در گذر از کفر و ایمان و مترس[1]

عبارتی بحضرت صادق (ع) منسوب است که فرمود: عشق جنون الهی است نه مذموم است و نه محمود[2].

ابونصر سراج گوید: عشق آتش است درسینه و دل عاشقان مشتعل گردد و هرچه مادون الله است همه را بسوزاند وخاکستر می کند[3].

مولوی عقیده دارد که عشق عنایت حق است و حسابش از مذاهب جداست.

عشق جز دولت و عنایت نیست / جز گشاد دل و هدایت نیست[4]
عشق را بو حنیفه درس نکرد / شافعی را در او روایت نیست
لایجوز و یجوز تا اجلست / علم عشاق را نهایت نیست[5]

بوسعید عشق را دام حق می‌داند: «شیخ را سؤال کردند از عشق شیخ ما گفت: **العشق شبکة الحق**[6]».

مولوی آنرا «درد بی‌دوا» می‌نامد یعنی بیماری و دردی که بی‌دوا ماندن آن مطلوب است زیرا حسن ازلی بی‌نهایت است وجلوهٔ آن بسته باستعداد عاشق متفاوت است هرجلوه‌ای شوقی دیگر برمی‌انگیزد وبا کششی عاشق را درخود فنا می کند و

۱- منطق الطیر ص۸۱-۸۰ با حذف وتلخیص — ۲- تذکرة الاولیا ج ۱ ص ۱۳

۳- تذکره ج ۲ ص ۱۴۵ — ۴- حافظ نیز گوئی ملهم ازمولوی است آنجاکه گوید:

زاهد وعجب ونمازومن ومستی ونیاز / تا ترا خود ز میان با که عنایت باشد
زاهد ار راه برندی نبرد معذور است / عشق کاریست که موقوف هدایت باشد

۱۵۸-۱۰۸

۵- کلیات شمس ج ۱ ص ۲۸۹ غزل ۴۹۸. — ۶- اسرارالتوحید ص ۳۲۴

بجلوهٔ دیگری جان‌می‌بخشدش وچون حسن بی‌نهایت‌را جلوه بی‌نهایت است هرگز وصال کامل دست نمی‌دهد و از این روست کـه درد بی‌دوا می‌ماند و بیدوائی آن مطلوب است :

خدای پهلوی هر درد داروئی بنهاد چو درد عشق قدیمست ماند بی‌زدوا
وگردوا بود این‌را توخود روا داری بکاه کل که بیندوده است بام سما[1]

و در جای دیگر می گوید :

ای‌عشق‌پیش هر کسی‌نام‌ولقب‌داری‌بسی من‌دوش‌نام‌دیگرت کردم که:«دردبیدوا»[2]

خواجه عبدالله انصاری درباب عشق چنین می‌نویسد : «اگربستهٔ عشقی‌خلاص مجوی واگر کشتهٔ عشقی‌قصاص‌مجوی که عشق آتشی‌سوزانست وبحری بی‌پایانست . هم جانست و هم جانرا جانان است و قصه بی‌پایانست و **درد بیدرمانست** و عقل در ادراك وی حیرانست و دل از دریـافت وی نا توانست و عاشق قربانست ، نهان کنندهٔ عیانست وعیان کنندهٔ نهانست . عشق حیات فؤاد است اگر خاموش باشد دل را چاك کند و ازغیرخودش پاك کند و اگربخروشد ویرا زیر وزبر کند و ازقصه او شهر و کوی را خبر کند ، عشق درد نیست ولی بدرد آرد، بلا نیست ولیکن بلا را بسرمرد آرد . چنانکه علت حیاتست همچنان سبب مماتست. هرچند مایهٔ راحت است پیرایهٔ آفت است . محبت محب راسوزد نه‌محبوب را وعشق طالب‌را سوزد نه‌مطلوب‌را[3]» .

نقل عبارات پیر هرات از باب جمال صورت است نه کمال معنی زیرا خواجه عبدالله را شاید نتوان در زمرهٔ عشاق آورد با اینهمه سر دلبران است که در حدیث دیگران گفته‌آمده است .

عشق‌اندرفضل‌وعلم‌ودفترواوراق‌نیست هرچه گفت‌وگوی‌خلق آن ره ره عشاق‌نیست

۱و۲- کلیات شمس ج ۱ ص ۷ غزل ۵ وص۱۴۰ غزل ص ۲۲۳ ۳- رسالهٔ محبت نامه ازمجموعهٔ رسائل خواجه عبدالله انصاری ص۱۲۵ .

شاخ عشق اندر ازل دان بیخ عشق اندر ابد　　این شجر را تکیه بر عرش و ثری و ساق نیست [۱]

مستملی بخاری در بارهٔ **وجه اشتقاق عشق** می‌نویسد که: «اشتقاق عشق از عشقه گرفته‌اند و آن گیاهی باشد که در درخت پیچد و آب درخت‌را فروخوردن گیرد پس لون او را زرد کند پس ثمره از او باز گیرد پس برگ او بریزاند پس خشک گرداند وجز افکندن و سوختن را نشاید. عشق نیز چون بکمال رسد قوی را ساقط گرداند و حواس را ازمنافع منع کند و طبع را ازغذا بازدارد ومیان محب و میان خلق ملال افکند واز صحبت غیردوست سآمت گیرد وهمه معانی ازنفس اوجذب کند یا بیمار گردد یا دیوانه گردد و در عالم برماند یا هلاک کند [۲]»

بدیهی است این وجه اشتقاق از جنبه لغوی است ومقام عشق ازنظر معنی جز اینها و بس والاترست و بقول مولوی معراج روح است:

عشق معراجیست سوی بام‌سلطان جمال　　از رخ عاشق فرو خوان قصهٔ معراج را
در دل عاشق کجا یابی غم هردو جهان　　پیش مکی قدر کی باشد امیرحاج را [۳]

وجای دیگرمی گوید که فایدهٔ عشق ترک همهٔ فواید است وهرملامتی را در راه آن نشنیده باید گرفت وازطعنه وتشنیع نهراسید:

گرچپ وراست طعنه وتشنیع بیهده‌ست　　از عشق برنگردد آنکس که دلشده ست
مه‌نور می فشاند وسگ بانگ می کند　　مه‌راچه جرم؟! خاصیت سگ چنین بده‌ست [۴]

۱- کلیات شمس ج ۱ ص ۲۳۱ غزل ۳۹۵　　۲- شرح تعرف ج ۴ ص ۳　　۳- کلیات شمس ج ۱ ص ۸۷ غزل ۱۳۳　　۴- اصل بیت باандک تغییری در آخر از سید حسن غزنوی است درقصیده‌ای بمطلع:

یارب چه شور بود که اندر جهان فتاد　　سود حسود صدر جهانرا زیان فتاد
مه نور میفشاند و سگ بانگ میکند　　مه را چه جرم خاصیت سگ چنین فتاد

(ص ۳۲ - ۳۱ دیوان سید حسن غزنوی چاپ تهران مصحح مدرس رضوی) برای ملاحظهٔ سایر شواهد این مضمون رجوع شود به فیه مافیه مصحح فروزانفر ص ۲۹۵ - ۲۹۴ از انتشارات دانشگاه تهران.

گر قاعده‌ست این که ملامت بود ز عشق — کری گوش عشق از آن، نیز قاعده‌ست
ویرانی دو کون درین ره عمارتست — ترک همه فواید در عشق فایده‌ست [1]

وحافظ غم را هنر عشق می‌داند:

ناصحم گفت که جز غم چه هنر دارد عشق — برو ای خواجهٔ عاقل هنری بهتر ازاین
۲۷۹-۴۰۴

در این بیت حافظ دو نکته قابل توجه وذکر است: اول اینکه عشق در دیوان حافظ رنگ غم دارد اولش آسان و مراحلش دشوارست (که عشق آسان نمود اول ولی افتاد مشکلها) ولی عشق برای مولوی اگر عافیت سوز است دل افروز است و اگر اول سرکش و خونی است [2] سرانجام مشفق وراهنماست:

بفزای خوف عشق نخواهیم ایمنی — زیرا ز خوف عشق تو ما سخت ایمنیم
تا باغ گلستان جمال تو دیده‌ایم — چون سرو سربلند وزبان ور چو سوسنیم
ای آنکه سست دل شده‌یی در طریق عشق — در ما گریز زود که ما برج آهنیم [3]

در غزلی دیگر گوید:

خیزید عاشقان که سوی آسمان رویم — دیدیم آن جهانرا تا آن جهان رویم
نی‌نی که این دو باغ اگرچه خوشست وخوب — زاین هردو بگذریم وبدان باغبان رویم
سجده کنان رویم سوی بحر همچو سیل — بر روی بحر زان پس ما کف زنان رویم
ز این کوی تعزیت بعروسی سفر کنیم — ز این روی ز عفران برخ ارغوان رویم
چون طوطیان سبز بپر و ببال نغز — شکرستان شویم و بشکرستان رویم
راهی پر از بلاست ولی عشق پیشواست — تعلیممان دهد که درو برچه‌سان رویم [4]

۱- کلیات شمس ج ۱ ص ۲۵۹-۲۵۸ غزل ۴۴۶

۲- عشق از اول چرا خونی بود — تا گریزد آنکه بیرونی بود
(دفتر سوم مثنوی ص ۲۷۲)

۳و۴ - کلیات شمس ج ۴ ص ۵۰ غزل ۱۷۱۱ و ص ۵۲ غزل ۱۷۱۳.

اما بنظر حافظ راه عشق بی‌انتها و جایگاه هلاك وفناست ولی دل بعشق دادن وازقید عقل رستن هم خوشست :

راهی‌است راه‌عشق که‌هیچش کناره‌نیست — آنجا جز آنکه جان بسپارند چاره‌نیست
هر گه که دل بعشق‌دهی خوش‌دمی بود — در کار خیر حاجت هیچ استخاره نیست
ما را ز منع عقل مترسان و می بیار — کان شحنه درولایت ماهیچ کاره نیست[1]

همچنین :

شیر در بادیهٔ عشق تو روباه شود — آه‌ازاین راه که دروی‌خطری نیست که نیست[2]
درد عشق ارچه دل ازخلق نهان میدارد — حافظ‌این دیدهٔ گریان‌توبی‌چیزی‌نیست[3]
اشك حافظ خرد وصبر بدریا انداخت — چه کند سوز غم عشق نیارست نهفت[4]

نکتهٔ دیگری که در بیت مورد بحث قابل توجه است بسخره گرفتن عقل و خواجهٔ عاقل است در برابرعشق وعاشق. خواربودن عقل دربرابرعشق ومعارضهٔ آندو با هم که همه جا به پیروزی عشق منتهی شده مورد نظر و بحث غالب گویندگان و نویسندگان خاصه صوفیان صاحب قلم است؛ بچند نمونه ازآنها اشارت می‌شود:

خواجه عبدالله انصاری (متوفی٤٨١) در رسالهٔ کنزالسالکین تمام باب اول را به : « مقالات عقل وعشق » اختصاص داده است که قسمتی ازآن نقل میشود : « در آمدم دراین بلد که شبیه است بخلد ، دیدم که خلق در عمارت و دو شخص در طلب امارت ، یکی **عقل انکار پیشه** دوم **عشق عیار پیشه** ، نگاه کردم تا کرا رسد تخت و کدام را یاری دهد بخت .

١ـ دیوان حافظ غزل ٧٢ ص ٥١ـ٥٠ ٢ـ حافظ ٧٣ـ٥٢ ٣ـ ٧٥ـ٥٣ ٤ـ ٨١ ـ ٥٧ لازم بذکر است که آوردن این چند بیت صرفاً برای نمونه است برای ملاحظهٔ شواهد بسیاردیگر باید بتمام دیوان حافظ مراجعه کرد ودید که هرجا سخن عشق است غالباً دشواری راه وغم نیز بهمراه است .

عقل گفت من سبب کمالاتم، عشق گفت نه من در بند خیالاتم. عقل گفت من بنشانم شعلهٔ غنا را، عشق گفت من در کشم جرعهٔ فنارا. عقل گفت من سکندر آگاهم، عشق گفت من قلندر درگاهم. عقل گفت من صراف نقره خصالم، عشق گفت من محرم حرم وصالم. عقل گفت من تقوی کار دارم، عشق گفت من بدعوی چه کار دارم.

عقل گفت من در شهر وجود مهترم، عشق گفت من از بود و وجود بهترم. عقل گفت مرا علم و بلاغت است، عشق گفت مرا از هر دو عالم فراغت است. عقل گفت مرا لطایف غرایب یاد است، عشق گفت جز دوست هرچه گوئی باد است.

عقل گفت: من رقیب انسانم، نقیب احسانم، بستهٔ تکلیفاتم، شایستهٔ تشریفاتم، درفهمم، زدایندهٔ زنگ وهمم، گلزار خردمندانم، مستغفر هنرمندانم.

ای عشق ترا کی رسد که دهن باز کنی وزبان بطعن دراز کنی! تو کیستی؟! خرمن سوخته‌یی و من مخلص لباس تقوی دوخته‌یی. تو پرتومحنتی و بلاها و من واسطهٔ **لاٰتیناهدیها**[1].

عشق گفت من دیوانهٔ جرعهٔ ذوقم، بر آرندهٔ شعلهٔ شوقم، زلف محبت را شانه‌ام، زرع مودت را دانه‌ام، منصب ایالتم عبودیت است، متکاءِ جلالتم حیرتست، کلبهٔ باش من تحریض است، صرفهٔ معاش من تفویض است. گنج خرابهٔ بستامم[2]، سنگ قرابهٔ ننگ و نامم. ای عقل تو کیستی؟! تومؤدب راه ومن مقرب درگاه.

لاجرم آن روز که روز بار بود و نوروزی عشرت یار بود من سخن ازدوست گویم ومغز بی‌پوست جویم نه ازحجاب پرسم، مستانه‌در آیم وبشرف‌قرب حق برآیم،

۱ـ اشاره است بآیهٔ ۱۳ ازسورهٔ ۳۲ (سجده) وتمام‌آن چنین است: ولوشئنا لاٰتیناکل نفس هدیها و لکن حق القول منی لاملئن جهنم من الجنة والناس اجمعین ۲ـ ظاهراً مراد با یزید بسطامی است.

تاج قبول نهم برسر و تو که عقلی همچیان بردر[١]».

سرانجام این مباحثه بافرمانی که ازشاه بنام عشق می‌رسد وجانب اورا ترجیح می‌نهد پایان می‌پذیرد.

عطار درمقاله سی‌ونهم منطق الطیر ضمن وصف وادی عشق چنین سروده‌است:

بعد از آن وادی عشق آید پدید — غرق آتش شد کسی کانجا رسید
کس در این وادی بجز آتش مباد — وآنکه آتش‌نیست عیشش خوش‌مباد
عاشق آن باشد که چون آتش بود — گرم رو سوزنده و سر کش بود
لحظه‌یی نه کافری داند نه دین — ذره‌یی نه شك شناسد نه یقین
عشق اینجا آتش است و عقل دود — عشق کامد در گریزد عقل زود
عقل در سودای عشق استاد نیست — عشق کار عقل مادر زاد نیست
گر ز غیبت دیده‌یی بخشند راست — اصل عشق اینجا به‌بینی کز کجاست
ور بچشم عقل بگشائی نظر — عشق را هرگز نه بینی پا و سر
مرد کار افتاده باید عشق را — مردم آزاده باید عشق را
تو نه کار افتاده‌یی نه عاشقی — مرده‌یی تو عشق را کی لایقی[٢]

مولوی در بسیار جای از عقل وعشق سخن گفته که برای نمونه بچند مورد اشارت میشود:

عاشق از خود چون غذا یابد رحیق — عقل آنجا گم بماند بی رفیق
عقل جزوی عشق را منکر بود — گرچه بنماید که صاحب سر بود
زیرك و داناست اما نیست نیست — تا فرشته لانشد اهرمنیست[٣]

١ ـ مجموعهٔ رسائل خواجه عبدالله ص ٣٣ ـ ٣١ باحذف و تلخیص ٢ ـ منتخب از منطق‌الطیر ص ٢٣٦-٢٣٥ ٣- دفتراول مثنوی ص ١٢٢.

ز این خرد جاهل همی باید شدن — دست در دیوانگی باید زدن
آزمودم عقل دور اندیش را — بعد از این دیوانه سازم خویش را[1]

داند او کو نیکبخت و محرمست — زیرکی ز ابلیس و عشق از آدمست
زیرکی سباحی آمد در بحار — کم رهد غرقست او پایان کار
هل سباحت را رها کن کبر و کین — نیست جیحون نیست جو، دریاست این
عشق چون کشتی بود بهر خواص — کم بود آفت بود اغلب خلاص
عقل را قربان کن اندر عشق دوست — عقلها باری از آن سویست کوست
عقلها آن سو فرستاده عقول — مانده این سو که نه معشوقست گول[2]

با دو عالم عشق را بیگانگی — اندرو هفتاد و دو دیوانگی
سخت پنهانست و پیدا حسرتش — جان سلطانان جان در حسرتش
غیر هفتاد و دو ملت کیش او — تخت شاهان تخته بندی پیش او
مطرب عشق این زند وقت سماع — بندگی بند و خداوندی صداع
پس چه باشد عشق دریای عدم — در شکسته عقل را آنجا قدم[3]

حافظ هم دربارهٔ عشق وعقل سخن بسیاردارد و از آن جمله است :

بکوی میکده هر سالکی که ره دانست — دری دگر زدن اندیشهٔ تبه دانست
ورای طاعت دیوانگان ز ما مطلب — که شیخ مذهب ما عاقلی گنه دانست

۳۴-۴۷

در ازل پرتو رویت ز تجلی دم زد — عشق پیدا شد و آتش بهمه عالم زد
جلوه‌ای کرد رخت دید ملك عشق نداشت — عین آتش شد از این غیرت و بر آدم زد

۱- دفتر دوم مثنوی ص ۳۷۵
۲ - دفتر چهارم مثنوی ص ۳۶۲-۳۶۱
۳- دفتر سوم مثنوی ص ۲۷۰

عقل میخواست کز آن شعله چراغ افروزد　　　برق غیرت بدرخشید و جهان بر هم زد
۱۰۳-۱۵۲

کرشمهٔ تو شرابی بعاشقان پیمود　　　که علم بی‌خبر افتاد وعقل بی‌حس شد
۱۱۳-۱۶۷

☆☆☆

درجات عشق - ضمن سخن مختصری که در بارهٔ عشق گفته آمد بدرجات عشق نیز اشارتی شد ولی ذکر مختصری ازافادات استاد فروزانفر در این زمینه جامع کلام وسبب حسن ختام است : عشق را سه مرحله است :

۱- مرحلهٔ تحقق طرفین تا تحقق عاشق و معشوق .

۲- مرحلهٔ اتحاد عاشق ومعشوق .

۳- مرحله قلب عاشقی ومعشوقی .

در مرحلهٔ نخست که آنرا **مرحلهٔ انقطاع** می‌توان نامیداز عاشق عشق و نیاز است واز معشوق جلوه وناز. عاشق در پی معشوق میدود واو را بیرون ازخود وخود را جزاومی‌پندارد. این مرحله ساده‌ترین وابتدائی‌ترین مراحل عشق وعرفان است .

درمرحلهٔ دوم که آنرا **مرحلهٔ اتحاد و اتصال** می‌توان نام نهاد، عاشق معشوق را درخود وخودرا فانی درمعشوق می‌یابد. این مرحله مرحلهٔ استغراق تام درمعشوق است و عاشق معشوق را همه چیز وهمه چیز را اومی‌بیند وهمین فنای همه‌چیز و از جمله « انا» در «او» یا «حق» است که بعبارت « اناالحق » برزبان حسین‌بن‌منصور جاری‌شد واهل قشرمفهوم آنرا درك نکردند وبگمان ادعای‌الوهیت بکفرش منسوب داشتند. چون تحقق معشوقیت بوجود عاشق‌است بافنای عاشق درمعشوق، معشوقیت بی‌عاشق نیز متحقق نیست وآنچه می‌ماند عشق است .

آخرین مرحله که دراحوال عارفانی چون حلاج و بوسعید وبا یزید ومولانا

وحافظ سابقه دارد از کمال عشق عاشق وشدت احتیاج معشوق باین عشق کامل پدید می آید واین مرحله حد کمال مراحل است وبعد ازمرحلهٔ اتحاد بوجود می آید.

درعشقهای خاکی نیزاین سه مرحله وجود دارد: اول عاشق گریان و نالان درپی معشوق میدود ومعشوق باناز و کرشمه اورا از خود می‌راند، البته راندنی که برای آزمایش عشق عاشق است نه‌راندن واقعی، و چون عاشق صداقت و لیاقت خود را در عشق نشان داد معشوق نرم میشود و روی خوش بدو نشان میدهد و وصال که همان اتحاد است حاصل می گردد ولی عاشق براثرپایداری درعشق و اثبات وفاداری وفداکاری بمقام و مرتبه‌ای می‌رسد که معشوق عاشق مردانگی و صداقت و پایداری و وفاداری او میشود و چه بسا که احتیاج معشوق بعشق عاشق شدیدتر و بیشتر از اشتیاق عاشق بجمال معشوق می گردد[1].

اشارات مختصری که در باب عشق بعمل آمد در خور حوصلهٔ این کتاب است که تفصیل برنمی‌تابد و گرنه چنانکه دراوائل بحث گذشت سخن‌عشق پایان ناپذیر است وباچند کتاب نیزحق آن را ادا نمی‌توان کرد چه‌بقول غزالی[2]: «دست عبارات بمعانی عشق بس پوشیده است».

و بفرمودهٔ حافظ:

سخن عشق نه آنست که آید بزبان ساقیامی‌ده و کوتاه کن‌این گفت وشنفت[3]

۴ـ گفتار مشایخ دربارهٔ محبت

اقوال مشایخ دربارهٔ محبت بسیاراست چون هریك‌ازنظر گاهی بآن نگریسته ویا از سرحالتی سخن گفته‌اند و ذیلا مقداراندکی از آن سخنان آورده میشود:

۱ـ افادات استاد فروزانفر را آقای مرتضوی ضمن مقالات خود در مجلهٔ دانشکدهٔ ادبیات تبریز درج کرده‌اند وآنچه دراینجا نقل شد ازصفحه۴۲۳ شمارهٔ اسفندماه ۱۳۳۳ آن مجله است.

۲ـ سوانح غزالی ص ۳۹ ۳ـ ص ۵۷ غزل ۸۱

هجویری ضمن مبحث محبت می‌نویسد که : « درجمله محبت اندر میان همه اصناف خلق معروف است و بهمه زبانها مشهور و بهمه لغات متداول و هیچ صنف از عقلا مر آنرا بر خود به نتوانند پوشید و از مشایخ این طایفه **سمنون المحب** رض اندر محبت مذهبی و مشربی دارد مخصوص و گوید که محبت اصل و قاعدهٔ راه حق تعالی است واحوال ومقامات نازلند و اندرهرمحل که طالب اندر آن باشد زوال بر آن روا باشد الا در محل محبت و بهیچ حالی زوال بر آن روا نباشد مادام تا راه موجود بود ومشایخ دیگرجمله اندرین معنی با وی موافقت کردند اما بحکم آنکه این اسمی عام بود ظاهر خواستند کـه حکم این اندر میان خلق بپوشند و اسم را مبدل کنند اندر تحقیق وجود معنی آن صفا و محبت را صفوت نام کردند و محب را صوفی می‌خوانند . . .

ابو یزید گوید : محبت آن بود که بسیار خود اندك دانی و اندك دوست بسیار دانی .

سهل بن عبدالله گوید : محبت آنست که با طاعات محبوب دست درآغوش کنی و از مخالفت وی اعراض کنی از آنچه هر گاه که دوستی اندر دل قویتر بود فرمان دوست بردوست آسان‌تر بود .

یحیی بن معاذالرازی رح گوید : محبت بجفا کم نشود و ببر و عطا زیادت نگردد از آنچه این هردواندرمحبت سبب‌اند و اسباب اندر حال وجود عیان متلاشی بود و دوست را بلاء دوست خوش باشد و وفا و جفا اندر تحقیق محبت متساوی بود چون محبت حاصل بود وفا چون جفا باشد وجفا چون وفا[۱] .

سیل **ابراهیم الخواص** عن المحبة فقـال محو الارادات و احتراق جمیع الصفات والحاجات[۲] .

۱ـ کشف ص ۴۰۲ـ ۳۹۸ ۲ـ اللمع ص ۵۹ .

جنید رضی الله عنه می گوید : المحبة میل القلب، محبت چسبیدن دل است . معنی این آن است که دل بنده سوی خداوند گراید و سوی چیزی که خداراست بی تکلف.

علی بن محمد کتانی گوید : المحبة ایثار المحبوب : می گوید محبت آن است که دوست را برخویشتن بر گزینی تا هلاك خویش و رضای دوست نگاهداری ومراد دوست برمراد خویش مقدم داری تا اگر هردو کون از تورود زیر یك مراد دوست روا داری ازبهر آنکه چون مراد خدا را برمراد خویش مقدم داری هرچیزی که از تو فوت گردد فایت نیست از بهر آنکه چون دوست بدست آمد همه بدست آمد اگرچه نداری وچون دوست ازدست رفت همه ازدست رفت اگرچه داری[1].

قال ابویعقوب السوسی : حقیقة المحبة ان ینسی العبد حظه من الله عزوجل وینسی حوائجه الیه .

قال الحسین بن منصور : حقیقة المحبة قیامك مع محبوبك بخلع اوصافك.

قال ابن عطاء : المحبة اقامة العتاب علی الدوام[2]

عیسی را پرسیدند که از اعمال کدام فاضلتر ؟ گفت دوستی خدای و رضا بدانچه وی کند[3] .

بایزید بسطامی گوید : کمال درجهٔ عارف سوزش او بود درمحبت .

و نیز گفته است : عابد بحقیقت و عامل بصدق آن بود که به‌تیغ جهد سرهمهٔ مرادات بردارد وهمهٔ شهوات و تمنای او درمحبت حق ناچیز شود ، آن دوست دارد که حق خواهد و آن آرزو کند که حق شاهد او بود .

ایضاً : دلم‌را بآسمان بردند گرد همهٔ ملکوت بگشت و باز آمد گفتم چه آوردی؟ گفت محبت ورضا که پادشاه این هردو بودند[4] .

۱- شرح تعرف ج ٤ ص ٥-٤ ۲- رساله ص ۱٦۱-۱٥۹ ۳- کیمیای سعادت ص ۸٤۸ ٤- تذکره ج ۱ ص ۱۳٦

معروف کرخی گفت : علامت دوستی خدای آن بود که اورا مشغول دارد بکاری که سعادت وی درآن بود ونگاه دارد ازمشغولئی که اورا بکارنیاید .

سؤال کردند ازمحبت گفت: محبت نه ازتعلیم خلق است که محبت ازموهبت حق است وازفضل او[1]

از **احمدبن عاصم انطاکی** پرسیدند : علامت محبت چیست ؟ گفت آنکه عبادت او اندك بود و تفکر اودایم بود و خلوت اوبسیار و خاموشی او پیوسته چون بدو درنگرند اونه‌بیند و چون بخوانند نشنود ، چون مصیبتی رسد اندوهگین نشود وچون صوابی روی بدونهد شاد نگردد وازهیچ کس نترسد وبهیچ کس امیدندارد[2] .

حافظ فرماید :

صنعت‌مکن که‌هر که‌محبت نه‌راست‌باخت　　عشقش بروی دل درمعنی‌فراز کرد[3]

مرید = صوفی‌یی که تسلیم محض ارادهٔ پیر باشد

مرید درلغت بمعنی صاحب ارادت است ونزد صوفیه بکسی اطلاق میشود که برای وصول بحق بیکی ازاولیای‌او که قطب‌زمان وپیروقت باشد ارادت ورزد ومطیع محض اوامر ونواهی او باشد .

المرید الذی صح له الابتداء وقد دخل فی جملة المنقطعین الی‌الله تعالی بالاسم و شهد له قلوب الصادقین بصحة ارادته و لم یترسم بعد بحال و لامقام فهو فی السیر مع ارادته[4] .

مستملی درشرح تعرف چنین می‌نویسد : گوید مرید مرا دست درحقیقت ومراد

۱- تذکره ج ۱ ص ۲۲۶　　۲- تذکره ج ۲ ص ۳　　۳- ص۹۱ غزل ۱۳۳

٤- اللمع ص ۳٤۲ .

مرید، ومرید خواهنده باشد ومراد خواسته ومرید مراد هردوصفت بنده می‌خواهد یعنی در این بنده صفت ارادت حق پدید نیاید که او خواهنده و جوینده حق شود تا حق نخواسته باشد که او جوینده و خواهندهٔ حق باشد و چون مرید حق باشد ناچارمراد حق باشد واین چنان‌است که خدا می گوید و **ماتشاءون الا ان یشاءالله**[1] بندگان را مشیت اثبات کرد وعلت مشیت ایشان مشیت خود نهاد[2].

سهروردی مرید را از قول یکی از مشایخ چنین تعریف می کند: «قال ابو عثمان: المرید الذی مات قلبه عن کل شیء دون الله تعالی فیرید الله وحده و یرید قربه ویشتاق الله حتی تذهب شهوات الدنیا عن قلبه لشدة شوقة الحاربه[3].

امام غزالی در ضمن بیان «شرایط مرید اندر ابتدای مجاهدت و چگونگی رفتن راه دین بریاضت» می نویسد که: و هر که خواهد که اسرار دین و شریعت ویرا منکشف شود پیش‌از آنکه ظاهرشرع بداند وهمه معامله بجای‌آورد، همچون کسی بود که خواهد که تفسیر قرآن بخواند پیش از آنکه تازی بیاموزد، و چون این حجابها بر گرفت مثل وی چون کسی بود که طهارت کرد وشایستهٔ نماز گردید، اکنون ویرا بامام حاجت بود که بوی اقتدا کند و این **پیرست** که بی پیر راه رفتن راست نیاید که راه پوشیده است وراه شیطان براه حق آمیخته است، وراه حق یکی است و راه باطل هزار، بی‌دلیل چگونه ممکن گردد راه بر آن؟ وچون پیر بدست آورد، کارخویش جمله با وی بگذارد و تصرف خود درباقی کند وبداند که منفعت وی در خطاء پیر بیش ازآنست که درصواب خویش وهرچه ازپیربشنود که وجه آن نداند باید که از قصهٔ موسی وخضر علیهماالسلام یاد آورد که آن حکایت برای پیر و مریدست که مشایخ چیزها بدانسته‌اند که بعقل فرا سر آن نتوان شد.....

۱- سوره ۷۶ (دهر) آیه ۳۰ وتمام‌آن چنین است: و ما تشاؤن الا ان یشاء الله ان الله کان علیما حکیما.

۲- شرح تعرف ج ۴ ص ۱۴۷ ۳- عوارف ص ۱۳۲

چون کار به‌پیر تفویض کرد، اول کار پیر باید که ویرا اندر حصار کند که هیچ آفت گرد وی نگردد و آن حصار چهار دیوار دارد: یکی خلوت و یکی خاموشی و یکی گرسنگی و یکی بیخوابی؛ که گرسنگی راه شیطان بسته دارد و بیخوابی دل را روشن گرداند وخاموشی پراکندگی سخن ازدل وی بازدارد و خلوت ظلمت خلق ازدل وی بگرداند وراه چشم و گوش وی بسته گرداند.

سهل تستری گوید که: ابد الان که ابدال شدند بعزلت و گرسنگی وخامشی و بیخوابی شدند. و چون ازراه مشغلهٔ بیرونی برخاست، آنگاه راه رفتن گیرد واول راه آن بود که عقبات راه پیشتر بریدن گیرد و عقبات راه صفات مذموم است اندر دل وآن بیخ آن کارهاست که از آن بباید گریخت، چون شره مال و جاه و شره تنعم و تکبر وریا وغیر آن، تامادت مشغله ازباطن قلع افتد ودل خالی شود وباشد که کسی ازاین همه خالی باشد و بیك چیزبیش آلوده نباشد پس جهد قطع آن کند بطریقی که شیخ صواب بیند وبوی لایق‌تر داند که این باحوال بگردد......

و پس از این احوال دیگر بود که شرح آن دراز است و اندر آن فایده نبود که آن راه رفتن است نه راه گفتن و هر کسی را چیزی دیگر پدید آید و آنکه راه خواهد رفت، آن اولیتر که از آن هیچ نشنیده باشد که انتظار آن دل وی را مشغول نکند و حجاب گردد[1].

ابوعبدالرحمن سلمی نیشابوری بنقل‌ازشبلی درتعریف مرید چنین می‌آورد[2]:

«سمعت الشبلی و سئل متی یکون الرجل مریداً؟ فقال: اذا استوت حاله فی‌السفر و الحضر والمشهد و المغیب» ذوالنون مصری گفت: هرگزمرید نبود تا استاد خود را فرمان برنده‌تر نبود ازخدای[3].

۱- کیمیای سعادت ص ۴۵۱-۴۴۹ ۲- طبقات الصوفیه ص ۳۴۰ چاپ دارالکتاب العربی بمصر ۳- تذکره ص ۱۱۲

ودر همین زمینه است آنچه مولوی دراطاعت محض مرید ازپیروظن بد نبردن در بارهٔ او فرماید:

آن یکی یک شیخ را تهمت نهاد / کو بد است وینست بر راه رشاد
شارب خمرست و سالوس و خبیث / مر مریدان را کجا باشد مغیث
آن یکی گفتش ادب را هوش دار / خرد نبود این چنین ظن بر کبار
دور از او و دور از آن اوصاف او / که ز سیلی تیره گردد صاف او
این چنین بهتان منه بر اهل حق / این خیال تست برگردان ورق
این نباشد ور بود ای مرغ خاک / بحر قلزم را ز مرداری چه باک
نیست دون القلتین و حوض خرد / کی تواند قطره‌ایش از کار برد
آتش ابراهیم را نبود زیان / هر که نمرودیست گومی‌ترس از آن
کفر را حدست و اندازه بدان / شیخ و نور شیخ را نبود کران

استاد ابوالقاسم قشیری در آخرین باب رسالهٔ خود (باب الوصیة للمریدین) دربارهٔ وظایف مریدان واصول کارآنان بتفصیل سخن می گوید و ازجمله می‌نویسد: «فاول قدم للمرید فی‌هذه الطریقة ینبغی ان‌یکون علی‌الصدق لیصح له‌البناء علی‌اصل صحیح فان الشیوخ قالوا انما حرموا الوصول لتضییعهم الاصول ..... و کل مرید بقی فی‌قلبه لشیء من عروض الدنیا مقدار وخطرفاسم الارادة له مجاز.

و قبول قلوب المشایخ للمرید اصدق شاهد لسعادته و من رده قلب شیخ من الشیوخ فلامحالة یری عنب ذالک و لوبعد حین و من خذل بترک حرمة الشیوخ فقد اظهر رقم شقاوته وذلک لایخطی».

در این فصل قشیری مریدان را ازهمنشینی باتازه جوانان وزنان وحسد بردن

۱- دفتردوم مثنوی ص ۴۳۳-۴۳۲

براخوان و میل بمال و جاه و خوار شمردن سالخوردگان برحذر میدارد و بخدمت صوفیان واطاعت پیران ودوری‌ازابناء زمان وحفظ موازین شریعت تحریض‌می کند[١].

جرجانی مرید را اینگونه تعریف می کند : المرید هو المتجرد عن ارادته و قال ابوحامد هوالذی فتح باب الاسماء و دخل فی‌جملة المتوصلین الی‌الله بالاسم[٢].

و سهروردی می نویسد : ادب المرید مع الشیخ ان یکون مسلوب الاختیار لایتصرف فی‌نفسه وماله الا بمراجعهٔ الشیخ وامره[٣].

ابوسعید ابی الخیر داشتن ده صفت را برای مرید لازم می‌داند بدین شرح : « اما مرید مصدق را کمترین چیزی در وی ده چیز باشد تا مریدی را بشاید : اول زیرك باید که باشد تااشارت پیربداند . دوم مطیع تن بود تا فرمانبردار پیر بود . سیم تیز گوش باشد تاسخن پیراندریابد. چهارم روشندل باشد تابزرگی پیربه‌بیند . پنجم راستگوی باشد تا هرچه خبردهد راست دهد . ششم درست عهد بود تا هرچه گوید وفا کند . هفتم آزاد مرد بود تاآنچه دارد بتواند گذاشت . هشتم رازدار بود تا راز پیر نگاه تواند داشت . نهم پند پذیرد تانصیحت پیرفرا پذیرد. دهم عیاربود تا جان عزیز دراین راه فدا تواند کرد . مرید بدین اخلاق آراسته باید تا راه بروی سبکترانجامد ومقصود پیر درطریقت ازوی زود حاصل آید ان شاءالله تعالی[٤]» .

وهم درباب‌ادب مرید ابوسعید خراز گوید که : وقال ابوسعید الخرازرحمه‌الله تعالی من ادب المرید و علامة صدق ارادته ان یکون الغـالب علیه الرقة و الشفقة و التلطف و البذل واحتمال المکاره کلها عن عبیده و عن خلقه حتی یکون لعبید ارضا یسعون علیها ویکون للشیخ کالابن البار و للصبی کالاب الشفیق ویکون مع جمیع الخلق علی هذا یتشکی بشکوا هم ویغتم لمصایبهم ویصبر علی اذاهم[٥] .

١- رساله ص ٢٠٣-١٩٧   ٢- اصطلاحات جرجانی ص ٢   ٣- عوارف در حاشیهٔ ج ٤ احیاء علوم‌الدین ص ٥٥-٥٤   ٤- اسرارالتوحید ص ٣٣٠   ٥- اللمع ص ٢٠٦

در تذکرة الاولیاء ضمن ذکر شیخ ابوبکر شبلی وچگونگی واقعهٔ او که از امیری دماوند بوادی فقرش سوق‌داده است شرحی می‌نویسد که برای نمودن مراحل سلوك و اطاعت محض مرید قابل ملاحظه است :

. . . . پس برون آمد و به‌مجلس خیرنساج شد و واقعه بدوفرود آمد خیر اورا بنزدیك جنید فرستاد پس شبلی پیش جنید آمد و گفت گوهر آشنائی بر تو نشان می‌دهند یا ببخش یا بفروش ! جنید گفت اگر بفروشم ترا بهاء ان نبود و اگر بخشم آسان بدست آورده باشی قدرش ندانی همچون من قدم از فرق ساز و خود را دراین دریا درانداز تا بصبر وانتظار گوهرت بدست آید .

پس شبلی گفت اکنون چه کنم؟ گفت برو یکسال کبریت فروشی کن، چنان کرد . چون یکسال بر آمد گفت در این کار شهرتی و تجارتی دراست برو یکسال دریوزه کن چنانکه بچیزی دیگر مشغول نگردی، چنان کرد تاسرسال را که درهمه بغداد بگشت و کس اورا چیزی نداد باز آمد وباجنید بگفت، او گفت اکنون قیمت خود بدان که تومرخلق‌را بهیچ نیرزی دل درایشان مبند و ایشان را بهیچ برمگیر. آنگاه گفت توروزی چند حاجب بوده‌ای و روزی چند امیری کرده‌ای بدان ولایت رو و ازایشان بحلی بخواه بیامد وبیك یك خانه در رفت تا همه بگردید یك مظلمه ماندش خداوند او را نیافت تا گفت به نیست آن صد هزاردرم باز دادم هنوز دلم قرار نمی گرفت چهارسال دراین روز گارشد پس بجنید باز آمد و گفت هنوزدرتوچیزی ازجاه مانده است برو ویکسال دیگر گدائی کن گفت هرروز گدائی می کردم و بدو می‌بردم او آنهمه بدرویشان میداد وشب مرا گرسنه همی داشت چون سالی بر آمد گفت اکنون ترا بصحبت راه دهم لیکن بیك شرط کـه خادم اصحاب تو باشی پس یکسال اصحاب را خدمت کردم تا مرا گفت یا ابابکر ! اکنون حال نفس تو نزدیك

تو چیست گفتم من کمترین خلق خـدای می بینم خود را ، جنید گفت اکنون ایمانت درست شد[۱] .

عزالدین محمود کاشانی در آداب مرید با شیخ می‌نویسد : بدانکه مرید را مراعات آداب صحبت شیخ ازاهم آداب است پس هر گاه که مرید درصحبت شیخ مؤدب بود دردل شیخ بمحبت جای گیرد ومنظورنظر رحمت الهی گردد و درخبراست که **لیس منا من لم یبجل کبیرنا ولم یرحم صغیرنا ولم یعرف لعالمنا حقه .**

و هر که بادای حقوق شیخ کـه اقرب سببی است از اسباب ربوبیت حق قیام ننماید ازادای حقوق الهی قاصر آید که **من ضیع الرب الادنی لم یصل الی الرب الاعلی .** ووجود شیخ درمیان مریدان تذکره‌ای است ازوجود نبی درمیان اصحاب چه شیخ در دعوت خلق با طریق متابعت رسول نایبی‌است رسول را **الشیخ فی قومه کالنبی فی امته .**

صاحب مصباح رعایت پانزده ادب را نسبت بمراد لازم میداند بدین شرح :

پانزده ادب است که مریدان را باشیخ مراعات آن ازلوازم بود : اول ـ اعتقاد تفرد شیخ بترتیب و ارشاد وتأدیب وتهذیب مریدان . ادب دوم ـ ثبات عزیمت است بر ملازمت صحبت شیخ . ادب سوم تسلیم تصرفات شیخ شدن . ادب چهارم ترک اعتراض است . ادب پنجم سلب اختیار است باید که در هیچ امر از امور دینی و دنیوی وکلی وجزوی بی‌مراجعت با ارادت شیخ و اختیار او شروع ننماید نخورد و نیاشامد ونپوشد ونچشد ونخسبد ونگیرد وندهد الا باجازت شیخ. ادب ششم ـ مراعات خطرات شیخ است باید که هر حرکت که خاطر شیخ آن را کاره بود بر آن اقدام ننماید . ادب هفتم ـ رجوع ممنون است با علم شیخ در کشف وقایع ، باید که در کشف واقعات اگر درخواب بود واگر دربیداری باعلم شیخ رجوع نماید. ادب‌هشتم ـ

۱ ـ تذکره ج ۲ ص ۱۲۹ ـ ۱۲۸ .

اصفای سمع است با کلام شیخ، باید که پیوسته منتظر و مترصد بود که بر لفظ شیخ صبح میرود و زبان اورا واسطهٔ کلام حق داند و یقین داند و یقین شناسد که او بخدا گویاست نه بهوا. ادب نهم- غض صوت است باید که در صحبت شیخ آواز بلند نکند. ادب دهم - مبلغ نفس است از تبسط باید که با شیخ طریق مباسطت نسپرد نه بقول و نه بفعل. ادب یازدهم - معرفت اوقات کلام است، هر گاه که خواهد که با شیخ از مهمات دینی یا دنیوی سخن گوید باید که نخست از حال شیخ معلوم کند تا فراغت سماع کلام او دارد یا نه. ادب دوازدهم - محافظت حد مرتبه خود است باید که در سؤال از شیخ حد مرتبه خود نگاه دارد و در چیزی که نه مقام وی بود و نه حال او سخن نگوید. ادب سیزدهم - کتمان اسرار شیخ است. ادب چهاردهم - اظهار اسرار خود است پیش شیخ. ادب پانزدهم - آنست که هرچه از شیخ نقل کند برقدر فهم مستمع کند و سخنی که در آن غموضی و دقتی باشد و شنونده بحقیقت آن نرسد نگوید.

واین مجموع آداب اگر مرید بدان مواظبت نماید آنچه مقصود است از وصول انوار رحمت الهی و نزول آثار برکت نامتناهی بواسطهٔ صحبت شیخ در سر و علانیت او ظاهر گردد و از جملهٔ مقربان شود[۱].

مامریدان روی‌سوی قبله چون آریم چون   روی سوی خانهٔ خمار دارد پیر ما

۸-۱۰

مرید پیر مغانم ز من مرنج ای شیخ   چرا که وعده تو کردی واو بجا آورد

۹۹-۱۴۵

معرفت - شناخت حق و حقیقت

معرفت درلغت بمعنی شناسائی است ودراصطلاح صوفیه عبارت است از علمی که مبتنی بر کشف وتهذیب نفس باشد.

۱- مصباح با حذف واختصار ص ۲۲۶-۲۱۸

فلوطین عقیده دارد که معرفت کامل وصول بحقیقت تامه است و این مرحلهٔ کمال است زیرا کمال غایت وجود است[۱].

مستملی می‌نویسد که : معرفت دو است : معرفت حق است و معرفت حقیقت است و مراد ازاین سخن نه آنست که معرفت دو باشد از بهرآنکه معروف دو باید تامعرفت دوباشد وموحد دوباید تاتوحید دوبود ومعلوم دوباید تاعلم دوباشد وچون موحد یکی است توحید یکی آمد همچنین چون معروف یکی است معرفت یکی باید ومعنی این سخن آن باشد که عارفان درمعرفت بردومقام‌اند یا بر دومرتبه یك گروه را معرفت حق‌است ویك گروه را معرفت حقیقت، معنیش آن است که معرفت را دو صفت است یکی صفت حق و دیگر صفت حقیقت و یك شییء موصوف بدو صفت روا بود .

معرفت حق اثبات کردن یگانگی خداوند است برآنچه ظاهر کرد ازصفات خویش . یعنی چون درافعال او بنگرد داند که این را فاعلی است که فعل بی‌فاعل روا نباشد .. این اثبات کردن بااین وجه که مایاد کردیم معرفت حق است که هر که حق را بااین صفت بشناسد اورا حق معرفت شناخته بود ازبهرآنکه حق راست است و صواب است .

معرفت بحقیقت آن باشد که عارف را بوی راه نباشد از بهرامتناع صمدیت و ربوبیت و معنی امتناع صمدیت آن باشد که کس را بوی راه نباشد مگر از طریق هستی وتحقیق ربوبیت آن‌باشد که‌اورا راه باشد و کس‌را بروراه نباشد بمعنی سلطنت وقدرت وقهروغلبه پس براین‌حجت آورد و گفت قال‌الله تعالی **ولا یحیطون به‌علما**[۲] می گوید علم بندگان بمن محیط نگردد و این از آن معنی گفت که احاطت علم

۱- تاریخ تصوف ص ۱۰۹ ۲- آیه ۱۰۹ ازسوره ۲۰ (طه) وتمام‌آن چنین‌است : یعلم مابین ایدیهم وماخلفهم ولا یحیطون به‌علما .

آن باشد که از کل وجوه بکل معانی بداند واین از بندگان درحق خدا روا نباشد از بهر آنکه بندگان ازخدا آنقدر دانند که او اظهار کرد و اظهار آن قدر کرد که ایشان تحمل توانند کرد اما کمال صفات خود بر بندگان ظاهر نکرد از بهر آنکه اگر سطوت عدل خود برخلق ظاهر کند از یأس کافر گردند و اگر سعت رحمت خود بر خلق ظاهر کند از امن کافر گردند، چندانی ظاهر کرد که خلق تحمل توانستند کردن[1].

هجویری ضمن بحث مفصلی راجع بمعرفت چنین می‌نویسد: «... معرفت حیات‌دل بود بحق واعراض سر ازجزحق وقیمت هر کس بمعرفت بود وهر کرا معرفت نبودوی بی‌قیمت بودپس مردمان ازعلما وفقهاوغیرآن صحت علم را بخداوندمعرفت خوانند و ازآن بود که معرفت را فاضلتر از علم خواندند که صحت حال جز بصحت علم نباشد وصحت علم صحت حال‌نباشد یعنی عارف نباشد که بحق عالم نباشد اماعالم بود که عارف نبود[2]».

اینکه معرفت‌بوسیله عقل یا علم قابل‌تحصیل هست یا نیست مورد اختلاف و سخن‌درآن‌بسیاراست وماحصل آنها دراین‌عبارات مرحوم‌دکترغنی تقریباً‌جمع‌است:

صوفی در پی شناختن خداست و می کوشد که برای شناختن او راهی بدست آوردو ما حصل گفتار او در این موضوع این است که انسان بوسیلهٔ حواس خود نمی‌تواند بمعرفت الهی برسد زیرا خدا شیئی مادی نیست که بحواس ادراك شود و شرط معرفت جنسیت است، بعقل نیز ممکن نیست زیرا خداوند نا محدود است و بفهم وتصوردرنمی آید ومنطق وعقل بشری هیچوقت ازمحدود نمی‌تواند تجاوز کند فلسفه احوال است کتاب ودفتر و علم وقال وقیل مدرسه وجدان را جامد میسازد و

۱- شرح تعرف ج ٤ ص ۱۲۱   ۲- کشف ص۳٤۲

فکر حقیقت جو را با ابری ازکلمات میان تهی تاریك می کند یعنی اورا باسم مقید ساخته از مسمی دورمیسازد ....

حاصل آنکه علم باید در راه تصفیهٔ قلب بکار رود زیرا منبع معرفت قلب پاك است و بس معرفتی را که صوفی می‌طلبد از راه اشراق و کشف ووحی و الهام است زبان حال صوفیه این است که بقلب خود ناظرباش زیرا ملکوت آسمان درخود تو است و حدیث **من عرف نفسه فقد عرف ربه**[1] را شاهد ومؤید همین اصل می‌دانند .

صوفی معتقد است که قلب انسان آئینه‌یی است که جمیع صفات الهی باید در آن جلوه گرشود اگرچنین نیست بواسطهٔ آلودگی آینه است و باید کوشید تازنگ وغبار ازآن برود چنانکه مولانا رومی گفته :

آینه‌ات دانی چرا غماز نیست　　زآنکه زنگار ازرخش ممتاز نیست
رو تو زنگار از رخ خود پاك کن　　بعد از آن آن نور را ادراك کن

همانطور که آینهٔ فلزی چون زنگ بگیرد و غبار آلود شود قوهٔ انعکاس و حکایت کردن آن ازمیان می‌رود ، حس روحانی باطنی هم که صوفیه « دیدهٔ دل » و «عین‌الفؤاد» و « دیدهٔ بصیرت » می‌نامند چون به‌تعینات و مفاسد مادی آلوده شود دیگر نمی‌تواند ازنور احدیت حکایت کند مگر آنکه آن غبار وآلودگی بکلی از میان برود و پاك شدن آینهٔ قلب متوقف برفضل الهی و نتیجهٔ فیض خداوندی است که دراصطلاح صوفیه (توفیق) نامیده‌میشود ولی انسان هم درسهم‌خود باید بکوشد و مجاهده کند تا خود را مستعد ساخته قابل فیض شود و مصداق این آیه شود که :

« **والذین جاهدوا فینا لنهدینهم سبلنا وان الله لمع المحسنین**[2]»...

۱ــ درشرح نهج البلاغه ج ٤ ص ۵٤۷ منسوبست بامیرمؤمنان علی‌علیه‌السلام و با تعبیر : **اذا عرف نفسه** جزو احادیث نبوی آمده است (کنوز الحقائق ص۹) و مؤلف اللؤلؤ المرصوع (ص ۸٦) بنقل ازابن یتیمه آنرا ازموضوعات می‌شمارد (احادیث مثنوی ص١٦٧) ۱ــ آیهٔ ٦۹ از سورهٔ ۲۹ عنکبوت .

معرفت صوفیه اساساً واصولا با **علم** علما فرق دارد وتقریباً مفهوم صوفی از معرفت معادل است با مفهوم حکمای اشراق یونانی از لغت «گنوسیس» یونانی که بمعنی «میدانم» است.

صوفی معتقد است که ازراه کشف مستقیماً بمعرفت خدا و اصل خواهد شد این علم نتیجهٔ عقل و منطق و درس و بحث مدرسه نیست بلکه بسته باراده و فضل و توفیق خداوند است که این معرفت را بآنهائی که خود مستعد اخذ معرفت ووصول بحقیقت کرده است عطا می‌فرماید.

معرفت نور رحمت الهی است که بقلب سالك مستعد و قابل می‌تابد و جمیع تعینات و قوای اورا در اشعهٔ نورانی خود محو و مضمحل ساخته و از کارباز میدارد این است که جنید بغدادی گفته: **من عرف الله کل لسانه** و نیز محمد بن واسع میگوید: **من عرف الله قل کلامه ودام تحیره ....** یکی ازمسائل مسلم در نزد عرفا این است که انسان هیچوقت بمعرفت چیزی که در او نیست نایل نخواهد شد باین معنی که شرط ادراك چیزی سنخیت با آن است ونتیجهٔ این مقدمه این است که ممکن نبود انسان بمعرفت خدا وفهم اسرارجهان برسد مگر آنکه این معرفت واین اسرار درخود اوموجود باشد.

انسان عالم صغیراست که دنیای کبیر در او منطوی است یعنی انسان مثال و صورتی است ازخدا، انسان چشم دنیاست و خداوند مصنوعات ومخلوقات خود را از این چشم می‌بیند. انسان چون بخوبی بخودعارف شود بخدا عارف شده است وچون بخدا عارف شود خود را بهتر ازپیشتر می‌شناسد خدا بهرچیزی نزدیکتر از آن است که بتصور درآید بعقیدهٔ عارف «دوست نزدیکترازمن بمن است» وخواجه حافظ ناظر بهمین معنی است که می‌فرماید:

بیدلی درهمه احوال خدا با او بود　　　او نمیدیدش و ازدور خدایا میکرد

بنا براین عرفان یعنی وحدت و تحقق این مسئله که نمود کثرت در مقابل وحدت خواب و خیالی بیش نیست و همه کوشش عارف این است که این خواب و خیال و اشتباه بزرگ را که حجاب بین خالق ومخلوق است ودیوارظلمانی محسوب است از میان بردارد[۱].

سعدالدین حموی دررسالهٔ «علوم الحقائق وحکم الدقائق» فصل مخصوصی بنام «فصل فی المعرفة» نوشته که ملخص ترجمه آن این است که:

معرفت بردونوع است یکی «معرفت بعقل» یعنی معرفت با استدلال عقلی و دیگر «معرفت حق بحق» یعنی معرفتی که جز با شهود صرف و تجلی محض ممکن نیست. معرفت بعقل کسبی وآموختنی است و مشتغل بآن «عاقل مستدل» است در حالی که معرفت حق بحق معرفت بدیهی و شأن عارف کامل محقق است[۲].

امیرالمؤمنین علی رض را پرسیدند از معرفت گفت: **عرفت الله بالله و عرفت ما دون الله بنور الله** خداوند را عز و جل بدو شناختم و جز خداوند را بنور او شناختم[۳].

ابونصر سراج در بارهٔ علامات معرفت می‌نویسد: «و من علامة المعرفة ان یری نفسه فی قبضة العزة و یجری علیه تصاریف القدرة و من علامة المعرفة المحبة لانه من عرفه احبه»[۴].

از عطار در وصف وادی معرفت است:

بعد از آن بنمایدت پیش نظر　　　معرفت را وادئی بی‌پا و سر

۱ـ نقل باختصار از تاریخ تصوف ص ۴۱۳ تا ص ۴۲۵　۲ـ مجموعة الرسائل چاپ مصر ص ۴۹۲-۴۹۱ بنقل عین ترجمه از پاورقی ص ۴۳۱ تاریخ تصوف　۳ـ کشف ص ۳۴۴

۴ـ اللمع ص ۳۶

هیچ ره دروی نه‌چون‌آن دیگرست | سالك تن ، سالك جان دیگرست
کار جان و تن ز نقصان و کمال | هست دایم در ترقی و زوال
لاجرم هر ره که پیش آید پدید | هر یکی بر حد خویش آید پدید
کی تواند اندرین راه جلیل | عنکبوت مبتلا همسیر فیل
سیر هر کس تا کمال او بود | قرب هر کس حسب حال او بود
چون بتابد آفتاب معرفت | از سپهر این ره عالی صفت
هر یکی بینا شود بر قدر خویش | باز یابد از حقیقت صدر خویش
مغز بیند از درون نه پوست او | خود نبیند ذره‌ای جز دوست او
هرچه بیند روی او بیند مدام | ذره ذره کوی او بیند مدام[1]

معرفت عبارت است از باز شناختن معلوم مجمل درصور تفاصیل چنانکه در علم نحو مثلا بداند که هر یك از عوامل لفظی ومعنوی چه عمل کند . این چنین دانستنی برسبیل اجمال علم نحو بود وبازشناختن هر عاملی از آن علی التفصیل در وقت خواندن سواد عربیت بی‌توقفی و رویتی و استعمال آن درمحل خود ، معرفت نحو... پس معرفت ربوبیت که مشروط ومربوطاست بمعرفت نفس چنانکه‌درحدیث آمده است من عرف نفسه فقد عرف ربه عبارت بود ازباز شناختن ذات وصفات الهی در صور تفاصیل افعال و حوادث و نوازل بعد از آنکه بر سبیل اجمال معلوم شده باشد که موجود حقیقی و فاعل مطلق اوست سبحانه[2] .

گفتار مشایخ در معرفت ـ سئل ابوسید الخراز رحمه الله عن المعرفة فقال المعرفة تأتی من وجهین من عین الجود و بذل المجهود[3] .

ذوالنون مصری گوید : بر تو بادا که دعوی معرفت نکنی که اندر آن

١ـ منطق الطیر ص ٢٤٧ ٢ـ مصباح ص ٨٠ ٣ـ اللمع ص ٣٥

هلاك شوی تعلق بمعنی آن کن تانجات یابی پس هر که بکشف جلال وی مکرم شود هستی وی وبال وی گردد وصفات وی جمله آفتگاه وی گردد وآنکه از آن حق بود وحق از آن وی ویرا هیچ چیز نباشد که نسبت وی بدان چیز درست آید اندر کونین و عالمین و حقیقت معرفت دانستن ملکست مرحق را تعالی و تقدس و چون کسی کل ممالك را متصرف وی داند ورا با خلق چه کار ماند تا بخود یا بخلق محجوب شود وحجاب ازجهل بود چون جهل فانی شد حجاب متلاشی گشت دنیائی بمعرفت عقبائی شود.

عبدالله مبارك گوید: معرفت آن بود که ازهیچ چیزت عجب نیاید از آنچه عجب از فعلی آید که کسی بکند زیادت از مقدور خود و چون وی تعالی و تقدس قادر بر کمالست عارف را برافعال وی تعجب محال باشد واگرعجب صورت گیردی آنجا بایدی دومشتی خاك را بدان درجه رسانید که محل فرمان وی گشت و قطرهٔ خون را بدان مرتبت که حدیث دوستی و معرفت وی کند و طالب رؤیت وی شود و قصد قربت ووصلت وی کند.

شبلی گوید: المعرفة دوام الحیرة.

ابوحفص حداد گوید: تا بشناخته‌ام خداوند را تعالی وتقدس اندرنیامدست بدل من اندیشهٔ حق وباطل. از آنچه چون خلق را کام وهوا بود بدل باز گردد تادل ورا بنفس دلالت کند که آن محل باطل است و چون عزی بردوام یابد هم بدل باز گردد تادل ویرا بروح دلالت کند که آن منبع حق وحقیقت است.

ابوبکرواسطی گوید: من عرف الله انقطع بل خرس و انقمع وقال النبی عم لااحصی ثناء علیك. آنکه خداوند را بشناخت ازهمه چیزها ببرید بل که ازعبارت همه‌چیزها گنگ شد و از اوصاف خود فانی گشت چنانکه پیغمبر گفت عم تا اندر

غیبت بود افصح عرب وعجم وی بود چونش از غیبت بحضرت بردند گفت زبان مرا امکان کمال ثناءِ تو نیست چه گویم که از گفت بی گفت شدم از حال بی‌حال گشتم تو آنی که توئی[١].

معرفت آن است که درخود یك ذره خصومت نیابی[٢].

جنید گفت : معرفت دو قسم است : معرفت تعرف است و معرفت تعریف. معرفت تعرف آن است که خود را بایشان آشنا گرداند و معرفت تعریف آن است که ایشانرا شناسا گرداند.

وگفت : معرفت مشغولی است بخدای تعالی.

و گفت: معرفت مکر خدای‌است یعنی‌هر که پندارد که عارف‌است‌ممکورست[٣].

درتفسیر سخن جنید که می گوید : « معرفت وجود جهل توست نزدیك قیام علم حق » مستملی بخاری چنین می‌نویسد: معرفت آنست که بدانی از آنجا که توئی بحق جاهلی واورا که بشناختی از آنجا شناختی که اوست.

سهل بن عبدالله تستری چنین میگوید : علم بمعرفت ثابت گردد وعقل بعلم ثابت می گردد وبازمعرفت بذات خویش ثابت گردد و ازاین سخن که گفت معرفت ثابت گردد مرادش آنست که ثبوت معرفت را سبب نیست لکن مرادش آن است که هر چند علم وعقل و معرفت هرسه خدای تعالی دهد لکن عقل و علم را اسباب‌اند و علتهائی کـه بی تقدم آن اسباب حاصل نیایند باز معرفت را جز تعریف حق هیچ علت نیست[٤].

بشرحافی گفته : فاضلترین چیزی که بنده را داده‌اند معرفت است ـ اگر خدای را خاصگان‌اند عارفانند[٥].

١ـ کشف ص٣٥٦-٣٥١ باحذف واختصار ٢ـ تذکره ج١ص٣٢ ذکرحسن بصری
٣ـ تذکره ج٢ص٢٤ ٤ـ شرح تعرف ص ١٤٠-١٣٦ ٥ـ تذکره ج١ص٩٥ .

بایزید بسطامی گفته : محال باشد که کسی حق را شناسد و دوستش ندارد ومعرفت بی‌محبت قدری ندارد[1] .

ابو سلیمان دارانی گفته: معرفت‌بخاموشی‌نزدیکتراست که‌بسخن گفتن[2] .

احمد بن عاصم انطاکی گفته : مدارج معرفت سه است : بدرجهٔ اول اثبات وحدانیت واحد قمار بدرجهٔ دوم : بریده کردن دل از ما سوی الله و بدرجهٔ سوم : آنکه هیچ کس را بعبارت کردن آن ره نیست[3] .

ابراهیم رقی گفته : معرفت اثبات حق‌است بیرون ازهرچه وهم بدورسد[4] .

حسین بن منصور حلاج گفته: چون بنده بمقام معرفت رسد غیب براووحی فرستد وسراو گنگ گرداند تا هیچ خاطرنیاید اورا مگرخاطرحق[5] .

حافظ فرماید :

بی‌معرفت مباش که درمن یزید عشق   اهل نظر معامله با آشنا کنند

۱۹۶ - ۱۳۳

مقام رضا ـ دوام خشنودی دل بدانچه خدا بر بنده خواهد

رضا در لغت بمعنی خشنودی است ونزد صوفیان عبارت است ازخشنودی دل بدانچه خدا برشخص پسندد وتسلیم محض دربرابر آن .

رضارا برخی ازحالات می‌دانند چون ابوعبدالله حارث‌بن‌اسد محاسبی وبیشتر از مقامات چون جنید بغدادی و ابو نصر سراج طوسی و سهروردی و عزالدین محمود کاشانی .

۱و۲- تذکره ج ۱ص۱۳۷ وص ۱۹۶   ۳- تذکره ج ۲ ص ۳   ۴- تذکره ج ۲ص۶۱   ۵- تذکره ج۲ص ۱۱۲

استاد ابوالقاسم قشیری و بعد از او دیگران نوشته‌اند که صوفیه خراسان رضا را ازجملهٔ مقامات ونهایت مقام توکل می‌دانسته‌اند و بنابراین ازمقوله مکتسبات ولی عراقیان رضا را از احوال بحساب آورده‌اند که چون دیگراحوال بردل صوفی وارد میشود و کسبی نیست. جمع بین این دونظر نیزممکن است باین ترتیب که بدایت رضا راکسبی و ازمقامات ونهایت آنرا غیرقابل اکتساب وازجملهٔ حالات بدانیم [۱].

برای روشن‌شدن مطلب توضیحی مختصر دربارهٔ حال ومقام لازم بنظرمی‌رسد.

ابونصر سراج در معنی مقام می‌نویسد: «معناه مقام‌العبد بین یدی الله عزوجل فیما یقام فیه من العبادات والمجاهدات والریاضات والانقطاع الی‌الله عزوجل» [۲].

و در معنی حال چنین آورده است: «اما معنی‌الاحوال فهو مایحل بالقلوب اوتحل به‌القلوب من‌صفاء الاذکار [۲]».

هجویری در معنی حال ومقام پس از بحثی چنین نتیجه می گیرد که: مقام عبارت بود ازراه طالب وقدمگاه وی اندرمحل اجتهاد ودرجهت وی بمقدارا کتسابش اندرحضرت حق تعالی.

وحال عبارت بود ازفضل خداوند تعالی ولطف وی بدل بنده بی‌تعلق مجاهدت وی بدان. از آنچه مقام ازجملهٔ اعمال‌بود وحال‌ازجملهٔ افضال ومقام ازجملهٔ مکاسب وحال ازجملهٔ مواهب پس‌صاحب مقام بمجاهدت خود قایم بود وصاحب حال ازخود فانی بود قیام وی بحالی بود که حق تعالی اندر وی آفریند. ومشایخ رض اینجا مختلف‌اند گروهی دوام حال روا دارند و گروهی روا ندارند و حارث محاسبی رض دوام حال روا دارد و گوید محبت وشوق وقبض وبسط جمله احوالند اگردوام آن روا نباشدی نه محب باشدی و نه مشتاق و تا این حال بنده را صفت

۱- رساله ص ۹۷ ۲- اللمع ص ۴۲-۴۱

نگردد اسم آن بربنده واقع نشود وازآن است که وی رضا را ازجملهٔ احوال گوید.

و گروهی دیگر حال را بقا و دوام روا ندارند چنانکه جنید رض گوید :
احوال چون بروق باشد که بنماید ونپاید وآنچه باقی‌شود نه‌حال بود که‌آن حدیث نفس وهوس طبع باشد[۱].

الحال سمی حال لتحوله و المقام لثبوته و استقراره وقد یکون الشیء بعینه حالا ثم یصیر مقاماً[۲].

اما مقصود ازحال نزدیک‌صوفیان واردی غیبی‌است که بردل سالک فرودآید آید و درآمد وشد بود تا اورا بکمند جذبهٔ الهی از مقام ادنی باعلی کشد ومراد از مقام مرتبه‌ای است از مراتب سلوک که در تحت قدوم سالک آید رمحل استقامت او گردد و زوال نپذیرد[۳].

با این ترتیب هرمقامی درابتدا حالی بوده است که دراثردوام ریاضت و کسب ثابت شده ومقام گردیده است.

ازآیاتی که صوفیه درباره اهمیت رضا بآن‌توسل جسته‌اند[۴] این دوآیه است:

۱ـ قال الله هذا یوم ینفع الصادقین صدقهم لهم جنات تجری من تحتها الانهار خالدین فیها ابداً **رضی الله عنهم ورضوا عنه** ذلك الفوزالعظیم[۵].

۲ـ وعد الله المؤمنین و المؤمنات جنات تجری من تحتها الانهار خالدین فیها ومساکن طیبة فی‌جنات عدن **و رضوان من الله اکبر** ذلك هوالفوزالعظیم[۶].

و در حدیث آمده است که : «ان الله تعالی یتجلی للمؤمنین فیقول سلونی فیقولون رضاك[۷]».

۱ـ کشف ص ۲۲۶-۲۲۵ ۲ـ عوارف ج ٤ ص۱۹۱ ۳ـ مصباح ص ۱۲۵
٤ـ اللمع در ص ۵۳ کشف ص ۲۱۹ و رساله ص ۹۶ و احیاء علوم الدین ج ۵ ص ۳٤٤
۵ـ آیه ۱۱۹ ازسورهٔ ۵ مائده ۶ـ آیه ۷۳ از سورهٔ ۹ توبة ۷ـ بزار و طبرانی دراواسط ازحدیث انس آورده‌اند وآن طولانی است بااندکی اختلاف درعبارت.

وازاخباراست: «روی ان النبی(ص) سأل طائفة من اصحابه «ماانتم ؟» فقالوا: مؤمنون . فقال : « ما علامة ایمانکم ؟ » فقالوا : نصبر علی البلاء ونشکر عندالرخاء ونرضی بمواقع القضاء ، فقال : « مؤمنون ورب الکعبة » .

جمله آخراین خبر بعبارت دیگرهم آمده است که ترجمهٔ تمام را غزالی در کیمیای سعادت چنین آورده است : « وچون رسول صلوات الله علیه ازقومی بپرسید که نشان ایمان شما چیست گفتند در بلا صبر کنیم و بر نعمت شکر کنیم و بقضا رضا دهیم، گفت: حکمااند وعلما، نزدیکست ازعظیمی قوت ایشان که انبیاباشند[۱] ».

وهم ازرسول اکرم منقول است که فرمود :« اذا احب الله تعالی عبداً ابتلاه فان صبراجتباه فان رضی اصطفاه » .

ایضاً:« یامعشر الفقراء اعطوا الله الرضا من قلوبکم تظفروابثواب فقرکم والافلا[۲] ».

غزالی نیز چون سایر بزرگان رضا را برترین مقام می‌داند : « بدانکه رضا بقضاء حق تعالی بلندترین مقامات است و هیچ مقام وراء آن نیست چه محبت مقام بهترین است ورضا بقضاءِ خدای تعالی ثمرهٔ محبت است ، نه ثمرهٔ هرمحبتی بل ثمرهٔ محبتی است که بر کمال بود وازاین گفت رسول صلوات الله علیه : « **الرضا بالقضا باب الله الاعظم** » گفت : در گاه مهین حق تعالی رضاست بقضاء وی . و گفت رسول خدای (ص) که : « خدای تعالی می گوید : منم آن خدایی که جزمن خدای نیست هر که بربلاءِ من صبر نکند و برنعمت من شکر بجای نیارد وبقضاء من راضی نباشد اوراگوی خدای دیگرطلب کن[۳] » .

۱- کیمیای سعادت ص ۸۵۷ ۸- اخبار ازص ۳۴۵ - ۳۴۴ احیاء العلوم نقل شده است و برای سایر اخبار و احادیث در باب رضا می‌توان بآن کتاب مراجعه کرد همچنین برسالهٔ قشیریه ص ۹۸-۹۷ ۳- کیمیای سعادت ص ۸۵۹ ترجمه از عبارت عربی این خبر است : اول ماکتب الله فی اللوح المحفوظ انی انا الله لااله الا انا من لم یرض بقضائی ولم یشکر لنعمائی فلیطلب ربا سوائی .

مستملی می‌نویسد که : « جملهٔ سخن در این مسئله آن است که هر که راضی باشد بکرد حق نظاره حق است و با حق است و هر که اختیار کند نظاره خویش است و با خویشتن است و تابنده با خویشتن است ذره‌ای طاقت کشیدن بلا ندارد و چون باحق باشد بلای هردو کون بکشد و باك ندارد و اصل این اختیار که بر خلق بلا گشت قصهٔ آدم بود علیه‌السلام که براختیار حق قدم بیفشرد و بهشت مأوی او بود و ملائکه نظارهٔ او بودند و تاج عز برسر او بود چون یك قدم ازحد اختیارحق قدم بیرون نهاد ازلباس برهنه ماند ، از جفت بی‌جفت ماند وازتاج بی‌تاج ماند و ازبهشت بی‌بهشت و از اقبال ملائکه بااعراض گشت بااقبال وتعظیم بود ، اقبال رحمت گشت و مرحوم معظم نباشد که معظمی حال سیدانست و مرحومی حال اسیران و ببدل راحت ونعمت، مشقت وعنا نصیب او آمد وازسرای بقا بسرای فنا افتاد و ببدل شادی ، گریستن نصیب او گشت وازدارالسلام بدارشیطان افتاد و آنچه بابن ماند.

اختیار لقمه‌ای این تواند کردن باچون آدمی که مسجود ملائکه بود آنکه همه‌عمر باختیارخود رود اورا چه‌پیش خواهدآمدن[1] ».

هجویری بیان شیوائی درچگونگی واهمیت رضادارد ومی گوید : رضا بردو گونه باشد: یکی رضاء خداوند ازبنده ودیگررضای بنده ازخداوند تعالی وتقدس. اما حقیقت رضای‌خداوند عزوجل ارادات ثواب ونعمت و کرامت بنده باشد وحقیقت رضای بنده اقامت بر فرمانهاءِ وی و گردن نهادن مراحکام ویرا پس رضاء خداوند تعالی مقدم است بر رضای بنده که تا توفیق وی جل جلاله نباشد بنده مرحکم ورا گردن ننهد وبرمراد وی‌تعالی وتقدس اقامت‌نکندازآنکه رضاءِ بنده مقرون برضای خداوندست عزوجل وقیامش بدانست.

۱ـ شرح تعرف ص ۱۴۵-۱۴۴

از امیرالمؤمنین حسین بن علی رض و کرم وجهه پرسیدند از قول بوذر غفاری رض که گفت : درویشی بنزدیك من دوستر از توانگری و بیماری دوستر از تندرستی حسین رض گفت : رحمت خدای بر بوذر باد اما من گویم هر که را بر اختیار خدای اشراف افتد هیچ تمنی نکند بجز آنکه حق تعالی ویرا اختیار کرده باشد و چون بنده اختیار حق بدید از اختیار خود اعراض کرد از همه اندوهان برست .

واین اندر غیبت درست نیاید که این را حضور باید لان الرضا للاحزان نافیة و للغفلة معافیة رضا مرد را از اندوهان برهاند واز چنگ غفلت برباید و اندیشهٔ غیر از دلش بزداید و از بند مشقتها آزاد گرداند که رضا را صفت رهانیدنست اما حقیقت معاملات رضا پسنده کاری بنده باشد بعلم خداوند عزوجل و اعتقاد وی که خداوند تعالی درهمه احوال بدو بیناست .

... ان محبان وی‌اند که اندر رضا وسخط هستی ایشان عاریت بود و منازل دلهای ایشان بجز حضرت نباشد وسراپردهٔ اسرار ایشان جز در روضهٔ انس نه. حاضرانی باشند غایب ووحشیانی عرشی ، جسمیانی روحانی ، موحدان ربانی ، دل از خلق رسته واز بند مقامات واحوال جسته وسر از مکونات گسسته ومردوستی را میان دربسته...

وقال النبی عم من لم یرض بالله و بقضائه شغل قلبه و تعب بدنه آنکه بدو و قضای وی راضی نباشد دلش مشغول بود باسباب نصیب خود وتنش رنجه بطلب آن...

و در جمله بدانکه رضا نهایت مقاماتست و بدایت احوال و این محلیست که یك طرفش در کسب واجتهادست ویکی درمحبت وغلیان آن و فوق آن مقام نیست و انقطاع مجاهدات اندر آنست پس ابتداء آن از مکاسب بود وانتهاء آن ازمواهب . کنون احتمال کند که آنکه اندر ابتدا رضاء خود بخود دید گفت مقامست و آنکه اندر انتها رضاء خود بحق دید گفت حالست[1] » .

۱- کشف ص ۲۲۶-۲۱۹ باحذف واختصار

مولوی نیز رضا بقضاء و رضا برضای حق را درموارد متعدد بمیان کشیده است ازجمله دراین سؤال که بهلول ازدرویشی می کند:

گفت بهلول آن یکی درویش را — چونی ای درویش واقف کن مرا
گفت چون باشد کسی که جاودان — بر مراد او رود کار جهان
سیل و جوها بر مرد او روند — اختران زان‌سان که خواهد آن شوند
هر کجا خواهد فرستد تعزیت — هر کجا خواهد ببخشد تهنیت
سالکان راه هم بر کام او — ماندگان از راه هم در دام او
هیچ دندانی نخندد در جهان — بی‌رضا و امران فرمان روان
گفت ای‌شه راست گفتی همچنین — در فر و سیمای تو پیداست این
این وصد چندینی ای‌صادق ولیك — شرح کن این‌رابیان کن نیك‌نیك
آنچنانکه فاضل و مرد فضول — چون بگوش او رسد آرد قبول
آن چنانش شرح کن اندر کلام — که از آن بهره بیابد عقل عام
گفت این‌باری یقین شد پیش عام — که جهان در امر یزدانست رام
هیچ برگی در نیفتد از درخت — بی‌قضا و حکم آن سلطان بخت
این قدر بشنو که چون کلی کار — می‌نگردد جز بامر کردگار
چون قضای حق رضای بنده شد — حکم او را بندهٔ خواهنده شد
نی تکلف نی پی مزد و ثواب — بلکه طبع او چنین شد مستطاب
بهر یزدان می‌زید نی بهر گنج — بهر یزدان می‌مرد نه‌ازخوف‌ورنج
آنگهان خندد که او بیند رضا — همچو حلوای شکر او را قضا
بنده‌یی کش‌خوی وخلقت‌این بود — نی‌جهان بر امر و فرمانش رود؟[۱]

۱- دفتر سوم مثنوی ص ۱۰۹-۱۰۸

در دفتر اول نیز مولانا، رضا بر قهر و لطف را بحد اعلای کمال پرورانیده است آنجا که گوید:

ای بدی که تو کنی در خشم و جنگ — با طرب‌تر از سماع و بانگ چنگ
ای جفای تو ز دولت خوبتر — و انتقام تو ز جان محبوبتر
نار تو اینست نورت چون بود — ماتم این تا خود که سورت چون بود
از حلاوتها که دارد جور تو — وز لطافت کس نیابد غور تو
نالم و ترسم که او باور کند — وز کرم آن جور را کمتر کند
عاشقم بر قهر و بر لطفش بجد — بوالعجب من عاشق این هر دو ضد[1]

عزالدین محمود کاشانی ضمن بحثی دربارهٔ رضا چنین می‌نویسد که: مقام رضا نهایت مقامات سالکان است، توصل بپایهٔ رفیع وذروهٔ منیع آن هر رونده را مقدور و میسر نه. هر کرا دراین مقام قدمگاهی کرامت فرمودند ببهشت معجلش رسانیدند، چه روح و فرح که ازلوازم اهل بهشت است در رضا و یقین تعبیه فرموده‌اند چنانکه در خبر است **ان الله تعالی جعل بحکمته الروح والفرح فی الرضا والیقین** و نیز تسمیهٔ خازن بهشت برضوان اشارت بدین معنی است ... وهمچنانکه رضای نفس اثر رضای قلب است رضای قلب اثر رضای رب است هر گاه که نظر رضوان الهی بدلی تعلق گیرد صفت رضا دراو پدید آید، پس علامت اتصال رضوان الهی بدل بنده اتصال رضای بنده بود بدو[2].

امیرالمؤمنین علی علیه‌السلام فرمود: **من جلس علی بساط الرضا لم ینله مکروه**[3].

گفتار مشایخ در رضا - در این باره نیز همچون سایر موارد هر یك ازمشایخ از نظر گاه خاص و ازسر حالتی سخن گفته‌اند که برای نمونه مقداری از آن سخنان آورده میشود:

۱- دفتر اول مثنوی ص۹۶ ۲- مصباح تلفیق از ص۴۰۱-۳۹۹ ۳- مصباح ص۴۰۳

حارث محاسبی گوید: الرضا سکون القلب تحت جریان الحکم[۱].

ابوالعباس بن عطا گوید: الرضا نظرالقلب الی قدیم اختیار الله للعبد[۲]. رضا نظردل بود باختیارقدیم خدای و حکمی مربنده را یعنی هرچه بوی رسد داند که این را ارادتی قدیم و حکمی سابقست برمن مضطرب نگردد وخرم دل باشد.

ذوالنون گوید: رضا شادی دل است بتلخی قضا[۳].

ابومحمد رویم گوید: رضا استقبال کردن احکام است بدلخوشی[۴].

جنید گوید: الرضا رفع الاختیار[۵].

ابو عمرو دمشقی گوید: الرضا ارتفاع الجزع فی ای حکم کان[۶].

سهل گوید: چون رضا برضوان پیوسته گردد آرام متصل گردد، خنک مرآن کسانی را ونیکوجایگاها که بازگشت ایشان بانجاست[۷]:

ابو سلیمان دارانی گوید: خدایرا بندگان‌اند که شرم میدارند که با او معاملت کنند بصبر پس معاملت می کنند برضا یعنی درصبر کردن معنی آن بود که من خود صبورم اما دررضا هیچ نبود وچنانکه دارد چنان باشد، صبر بتوتعلق دارد ورضا بدو. وگفت راضی بودن و رضا آن است که ازخدا بهشت نخواهی و ازدوزخ پناه نه‌طلبی[۸].

فضیل عیاض گوید: الرضا افضل من‌الزهد لان‌الراضی لایتمنی فوق‌منزلته. رضا فاضلتر اززهد، ازآنچه راضی را تمنی نباشد وزاهد صاحب تمنی بود یعنی فوق منزلت زهد منزلتی دیگرهست که زاهدرا بدان منزلت تمنی بودولی فوق رضا هیچ

۱- شرح تعرف ص ۱۴۵ وعوارف ج ۴ ص ۲۵۵ و مصباح ص ۴۰۰ ولی کشف «تحت مجاری الاحکام» ضبط کرده است ص ۲۲۳ و رساله هم چنین ص ۹۸ ۲- کشف ص ۲۲۳ و اللمع ص ۵۳ و درشرح تعرف اضافه شده : «و انه اختاره الافضل» ج ۳ ص ۱۴۶

۳- شرح تعرف ج ۳ ص ۱۴۵ ۴- تذکره ج ۲ ص ۵۴ ۵ و ۶- رساله ص ۹۸

۷- شرح تعرف ص ۱۴۶ ۸- تذکره ص ۱۹۵-۱۹۴

منزلتی نیست تاراضی را بدان تمنی افتد پس پیشگاه فاضلتر ازدرگاه[1].

حبیب عجمی گوید: رضا اندر دلی است که اندرو غبار نفاق نباشد[2].

حافظ فرماید:

من ومقام‌رضا بعد ازاین و شکر رقیب   که‌دل بدردتوخو کرد وترك‌درمان گفت

۸۸ ـ ۶۱

فراق‌ووصل چه‌باشدرضای‌دوست طلب   که حیف باشد از او غیر او تمنائی

۴۹۱ ـ ۳۵۰

وجد ـ دگرگونگی دل درسماع وشوریدگی وشیفتگی

یکی از معانی وجد در لغت اندوهگین شدن و شیفتگی است و در اصطلاح صوفیان حالت شوریدگی و ذوق و شوقی است که در سماع بی‌اختیار دست دهد. عمروبن عثمان مکی آنرا بیان کردنی نمی‌داند ومی گوید:

« لایقع علی کیفیة الوجد عبارة لانها سرالله تعالی عندالمؤمنین الموقنین[3] ».

هجویری نیزبرهمین عقیده‌است ودرباب وجد می‌نویسد که: ... کیفیت وجد اندرتحت عبارت نیاید ازآنچه آن الم است اندر مغایبه والم را بقلم بیان نتوان کرد پس وجد سری باشد میان‌طالب ومطلوب که بیان اندر کشف‌آن غیبت‌بود وبکیفیت وجود نشان واشارت درست نیاید ازآنچه طرب است اندرمشاهدت وطرب را بطلب اندرنتوان یافت پس‌وجود فضلی باشد ازمحبوب بمحب، اشارت ازحقیقت‌آن معزول بود. و بنزدیك من وجد اصابت المی باشد مردل را یا ازفرح یا ازترح یا از طرب یا ازتعب ووجود ازالت غمی ازدل ومصادقت مرادآن. وصفت واجد اما حرکت‌بود

۱ـ کشف ص ۲۲۲   ۲ـ کشف ص ۱۰۸   ۳ـ اللمع ص ۳۰۱ـ۳۰۰

اندر غلیان شوق اندرحال حجاب واما سکون اندرحال مشاهدت اندرحال کشف، اما زفیر واما نفیر اما انین واما حنین اما عیش واما طیش اما کرب و اما طرب.

ومراد این طایفه ازوجد ووجود اثبات دوحال باشد که مرایشانرا پدیدار آید اندرسماع یکی مقرون اندوه باشد ودیگرموصول یافت ومراد، وحقیقت اندوه فقد محبوب ومنع مراد باشد وحقیقت یافت، حصول مراد. وفرق میان حزن ووجدآن بود که حزن نام اندوهی بود که‌اندر نصیب خود باشد ووجد نام اندوهی باشد که‌اندر نصیب غیربود بروجه محبت وتغییر این جمله صفت طالبست والحق لایتغیر[1].

درشرح تعرف راجع بوجد چنین آمده است: «وجدآنست که بدل رسد ودل ازاو آگاهی یابد ازبیمی یاغمی یادیدن چیزی ازاحوال آن جهان که برسراو گشاده گردد یا حالی میان او و میان خدای تعالی گشاده گردد واین برانواع است: تواند بود که ازبیم عذاب باشد و تواند بود که ازدرد فراق باشد و تواند بود که از سوزش محبت و شوق باشد و آنچه باین ماند ازمعانی سوزنده و دردآرنده وهروقت که سر ازاین معنی درد یابد وسوزد این طایفه گویند اورا وجد پدید آمد یعنی حرقتی و المی درسراو پدیدآمد وغالب آنست که این‌وجد یا ازخوف‌باشدیا ازفراق وچون این وجد در سر بنده پدیدآید و غلبه گیرد ظاهرش مضطرب گردد و بانگ وناله پدید آید آن بانگ و نالهٔ او را تواجد خوانند و بنگرند تا آن تواجد ظاهر او از کجا خاسته است و بظاهر چه دیده است یا چه شنیده است که آن حرقت سراورا بجوش آورده است وبدانندکه این وجد اورا از کدام معنی افتاده‌است تاگروهی ازبزرگان چنین گفته‌اند که هر که را در سر وجدی پنهان نباشد سماع بروحرام باشد واگر سماع کند یا فاسق گردد ویامشرك یازندیق. اما چون درسراو وجدی کامن می‌باشد

۱- کشف ص ۵۳۹-۵۳۸ با تأخیر وتقدیم مطالب.

سماع برو مباح باشد و چون از سر وجد سماع کند آن سماع او توحید باشد گاه صبر کند و گاه بنالد و گاه در حرقت بسوزد و گاه هلاك شود و بزرگان گفته‌اند که این وجد شنوائی و بینائی دل است و معنی این سخن آنست که سر این بنده ببلائی خسته باشد وچون چیزی بیند یا شنود آن خستگی اورا تازه گرداند و درد نو گردد وببانگ وناله آید .....

واین وجد بر مقدار مصیبت باشد وهرچند مصیبت عظیم‌تر وجد سخت‌تر ووجد فراق بر قدر محبت باشد که هرچند محبت قوی‌تر وجد صعب‌تر .... و روا نباشد که هیچکس را ایمان بخدا درست نباشد تابخدا عارف نباشد وهر که عارف باشد ناچار محب باشد ودوست باوی نباشد ازوجد چاره نباشد پس هر که درخویشتن وجد نه‌بیند اورا محبت نیست و چون محبت نیست معرفت نیست و چون معرفت نیست ایمان نیست و این ازبهر آن گفتیم که وجد ازرقت قلب خیزد خدای تعالی دل کافران را بقسوت صفت کرده‌است. و گفته **فویل للقاسیة قلوبهم من ذکرالله**[۱] وجای دیگرمی گوید: **فهی کالحجارة اواشد قسوة**[۲] پس در کتاب دلیل می آرد ومی گوید : **فانها لا تعمی الابصار و لکن تعمی القلوب التی فی‌الصدور**[۳] واین دلیل است بر آنکه دل را بینائی است و قال سبحانه **او القی السمع و هوشهید**[۴] و این دلیل است بر آنکه دل را شنوائی‌است ودل همچنان بشنود که گوش وهمچنان بیند که‌چشم[۵].

در جلد اول آنجا که راجع بفصول مختلفه تصوف ازعلم ووجد و مقام وحال سخن بمیان است راجع بوجد می‌نویسد که : بزرگان چنین گفته‌اند که **الوجد اظهار الحال** وبنده را درسرحالی پدیدآید که در آن حال اورا وجد افتد ودروجد بتوان دانستن که او را حال چیست که نالهٔ هر کسی دلیل بمصیبت اوست و ناله از

۱- قسمتی از آیهٔ ۲۳ سورهٔ ۳۹ زمر ۲- ازآیهٔ ۶۹سورهٔ ۲ بقره ۳- از آیهٔ ۴۵ سورهٔ ۲۲ حج ۴- ازآیهٔ ۳۶ سورهٔ ۵۰ ق ۵-شرح تعرف ج ۴ ص ۳۰-۲۹

شادی باشد وازغم نیز باشد و آنکه‌اورا درباطن تجلی خوف افتد برظاهراونشان هیبت وگنگی وبی‌نفسی پدید آید و آنکه اورا در باطن تجلی محبت افتد برظاهراونشان بی‌مرادی پدید آید و آنکه‌اورا درباطن تجلی شوق‌افتد برظاهراونشان مشتاقی پدید آید و آنکه‌اورا درباطن تجلی قرب افتد برظاهراونشان حیرت پدید آید، آن ظاهر اورا وجد خوانند و آن باطن را حال خوانند چون حال درست باشد وجد بر حال دلیل کند وشاهد صادق باشد[۱].

ابونصر سراج بخشی ازاللمع را بنام «کتاب الوجد» باین موضوع اختصاص داده وضمن آن بابی از کتاب وجد ابوسعید احمدبن بشربن زیادبن اعرابی را نقل کرده است که می گوید: «اول الوجد رفع الحجاب و مشاهدة الرقیب وحضور الفهم وملاحظة الغیب ومحادثة السر وایناس المفقود وهو فناؤك انت من حیث انت[۲]....

فالسایل عن طعمه وذوقه یسأل عن محال لان الطعم و الذوق لایدرك بالوصف دون التطعم و التذوق و السایل عن کنهه فسؤاله دلیل علی جهله به و لاسبیل للعالم الی جواب کل سایل اذ کان بعضهم یسأل عماله وبعضهم یسأل عما علیه فقد اخذالله علی العلماء ان لایکتموا العلم اهله کما اخذالله علی العلماء ان یصونوه عن غیراهله وقدقلنا ان اهله غیرمرتابین فیسألوا ولاشاکین فیتعرفوا وبالله التوفیق[۳]».

امام محمد غزالی درباب مربوطه به «آثارسماع و آداب ان» می‌نویسد که در سماع سه‌مقام است: اول فهم، آنگاه وجد، آنگاه حرکت و درهریکی سخن است و راجع بمقام دوم که وجد باشد چنین آورده است: چون از فهم فارغ شد، حالی است که ازفهم پدید آید که آنرا وجد گویند و وجد یافتن بود و معنی آن بود که حالتی یافت که پیش‌ازاین‌نبود ودرحقیقت این حالت سخن بسیارست که‌آن چیست

۱- شرح تعرف ج ۱ ص ۸۹- ۸۸ ۲و۳- اللمع ص ۳۰۲ وص ۳۱۴

ودرست آنست که آن یك نوع نبود بلکه انواع بسیار بود اما دوجنس باشد : یکی ازجنس احوال بود ویکی ازجنس مکاشفات .

اما احوال : چنان بود که صفتی از آن وی غالب شود و ویرا چون مست گرداند و آن صفت گاه شوق بود و گاه خوف و گاه آتش عشق بود و گاه طلب بود و گاه اندوهی بود و گاه حسرتی بود و اقسام این بسیارست اما چون آن آتش در دل غالب شد، دود آن بردماغ شود وحواس ویرا غلبه کند تانه بیند ونشنود ـ چون خفته ـ یا اگر بیند وبشنود از آن غافل وغایب بود ، چون مست .

نوع دیگر **مکاشفات** است که چیزها نمودن گیرد از آنچه صوفیان را باشد بعضی در کسوت مثال وبعضی صریح ، و اثر سماع در آن از آن وجد است که دل را صافی کند و چون آینه باشد که گردی بروی نشسته باشد و پاك کنند از آن گرد ، تا آن صورت دروی پدید آید . وهرچه ازاین معنی توان آورد علمی باشد وقیاسی و مثالی وحقیقت آن جز آن کس را معلوم نبود که بدان رسیده باشد آنگاه هر کس را را قدمگاه خویش معلوم بود اگر در دیگری تصرف کند ، بقیاس قدمگاه خویش کند ، و هرچه بقیاس باشد ، از ورق علم بود نه از ورق ذوق ؛ اما این مقوله گفته می آید تا کسانی که ایشانرا از این حال تزوق نباشد ، باری باور کنند و انکار نکنند که آن انکار ایشانرا زیان دارد ، وسخت ابله بود کسی که پندارد که هرچه در گنجینهٔ وی نبود درخزانهٔ ملوك نبود ، و ابله‌تر از وی کسی بود که خویشتن را با مختصری خویش پادشاهی داند و گوید که من خود بهمه رسیده‌ام و همه مرا گشت و هرچه مرا نیست خود نیست وهمه انکارها ازاین دوابلهی خیزد .

وبدانکه وجدباشد که بتکلف بود و آن عین نفاق بود مگر آنکه بتکلف اسباب آن بدل می آرد تا باشد که حقیقت وجد پدید آید و در خبرست : که چون قرآن شنوی بگریی واگر گریستن نیاید تکلف کنی. معنی آنست که بتکلف اسباب حزن

بدل آوری واین تکلف را اثرست، باشد که بحقیقت ادا کند[۱].

خواجه عبدالله انصاری نیزوجد را بهانه بر افروخته شدن آتش محبت می‌داند آنجا که می گوید: «... تواجد است و وجد ووجود و این مقامات موجود، و مرد رهرو را دراین مقصود. تواجد صفت دل است ووجد صفت جانست ووجود کار بیرون ازهردو آنست. آتش محبت جان عاشق میسوزد اما ببهانهٔ وجدی برافروزد. محب باآن نیارامیده‌است امامحبت در آن بیارامیده است. چون آتش محبت زیادت گردد محب بی‌تاب وطاقت گردد و درد دواگردد وراز پیدا گردد بچشم گریان ودل بریان، راز پیدا و مرد پنهان، عاشق را چیست در میان. در کوی جانان چه خوشتر جان برافشان، بگذر از یقین و گمان[۲]».

شیخ الاسلام عمرسهروردی می‌نویسد که: وقیل الوجد سر صفات الباطن کما ان الطاعة سر صفات الظاهر. و صفات الظاهر الحرکة و السکون و صفات الباطن الاحوال والاخلاق[۳].

اعلم ان الوجد یشعر بسابقه فقد فمن یفقد لم یجد، انما کان الفقد لمزاحمة وجوه العبد بوجود صفاته وبقایاه فلوتمحض عبدالتمحض حرا ومن تمحض حرا افلت من شرك الوجد، فشرك الوجد یصطا دالبقایا و وجود البقایاشیء من العطایا[۴].

فالوجد مایرد علی الباطن من الله یکسبه فرحااوحزنا ویغیره عن هیئته ویتطلع الی الله تعالی، و هوفرحة یجدها المغلوب علیه بصفات نفسه ینظر منها لله تعالی. و التواجد استجلاب الوجد بالذکروالتفکر، والوجود: اتساع فرجة الوجد بالخروج الی فضاء الوجدان، فلاوجد مع الوجدان و لاخبرمع العیان، فالوجد بعرضیة الزوال والوجود ثابت بثبوت الجبال، وقدقیل:

۱- کیمیای سعادت ص ۳۸۴-۳۸۳ ۲- رسالهٔ محبت نامه ازمجموعهٔ رسائل خواجه عبدالله انصاری ص ۱۳۲ ۳ و ٤ - عوارف المعارف ص ۱۱۳ وص ۱۱۶- ۱۱۵

قد كان يطربنى وجدى فاقعدنى عن رؤية الوجد من فى الوجد موجود
والوجد يطرب من فى الوجد راحته و الوجد عند حضور الحق مفقود[۱]

شیخ روزبهان در معنی وجد می‌نویسد که: «وجد یافت روح است. نامه‌ای مجهول است از حق بجانب دوستان، وجد نور آفتاب قدس است که در مطلع انس برآید، طیب کند اوقات طالبانرا تاازخودی بیگانه شوند. چون بنشینند درانس‌اند، چون برخیزند درقرب‌اند، چون بگردند دریافت‌اند، چون بدوند درصاعقه توحیداند، چون بگریند درحسن‌اند، چون بخندند در مشاهده غنی‌اند، چون دست زنند در صبح صادق مکاشفه‌اند، چون بانگ زنند در خطاب‌اند، چون بگریند در عتابند، چون نیست شوند درهستی‌اند، چون درهستی‌اند درمستی‌اند[۲]».

محیی الدین ابی عبدالله محمد بن علی معروف **بابن العربی** حاتمی طائی در بیان وجد وواجد ومتواجد چنین آورده است:

« والحركة انتقال من حال الى حال اى من حال يكون عليه السامع الى حال يعطيه سماعه عند كلام المتكلم وهوفيه بحسب فهمه فهو مجبور على الحركة و لهذا لاتسلم الصوفيه حركة الوجد يبقى معه الاحساس بمن فى المجلس حتى تسلم له حركته بالله فمهما احسن تعين عليه ان يجلس الا ان يعرف الحاضرين بانه متواجد لاصاحب وجد فيسلم له ذلك ولكن لاتحمد هذه الحالة عندهم على كل حال لانهم يكرهون الحركة فى الاصل بنفس المتحرك ويحمدونها بالمحرك ولكن ليست لها فى النفوس العاقلة تلك القوه الابالفهم فلايحركه الاالفهم، الاترى الكائنات ماظهرت وماتكونت الا بالفهم لابعدم الفهم لانها فهمت معنى كن فتكونت و لهذا قال فيكون يعنى ذلك الشيئى لانه فهم عند السماع ما اراد بقوله كن فبادر لفهمه دون غير التكوين من

۱- عوارف المعارف ص ۲۵۰
۲- رسالهٔ قدس درحاشیهٔ سبع المثانی ص ۳۸۰

الحالات فماسميت هذه الحركة بالوجد الالحصول الوجود عندها اعنى وجودالحكم سواء كان بعين او بلاعين فانه عين فى نفسه هذا الكائن ثم ان الحق اعطى هذه الصفة لعباده و جعل نفسه سامعا و اقام نفسه محلا لتكوين مايطلبه منه العبد فى سؤاله سماه اجابة[1] » .

عزالدین محمود کاشانی وجد را برای مبتدیان کمال حال وبرای منتهیان نقصان دانسته است ومی گوید که منتهیان همواره در حال شهود و سماع مخاطبات حق اند بنابراین هیچ سماعی نمی‌تواند آنانرا به‌برتر از مرتبه‌ای که هستند بکشاند ومنقلب سازد: «ووجد درسماع اگرچه کمال حال مبتدیان است ولیکن نقصان حال منتهیان است . چه وجد عبارت است ازبازیافتن حال شهود و بازیافتن بعد از گم کردن بود، پس واجد درسماع بحقیقت فاقد بود . وسبب فقدان حال شهود ، ظهورصفات وجود. وصفات وجود یاظلمانی بود وآن صفات نفسانی است که حجب مبطلان است یانورانی وآن صفات قلبی است که حجب محققان است . ومثاروجد درسماع یا مجرد نغمات طیبه واصوات متناسبه باشد، وتلذذ ازآن نصیب روح بود وبس ، یا مجموع اصوات با معانی ابیات ، و التذاذ از آن مشترك بود میان ارواح و قلوب در حق محققان و میان ارواح و نفوس در حق مبطلان . و در مجرد نغمات که روح باستلذاذ از آن متفرد بود قلب استراق سمع کند در حق محق ، و نفس در حق مبطل . و منتهیانرا که بجهت خلاص از حجاب وجود ، حال شهود دایم بود و سماع مخاطبات سری متواترسماع الحان ازعاج نتواند کرد . چه انزعاج بواسطهٔ هجوم حالی غریب پدید آید ، و اهل شهود دایم وسماع متواتررا حال شهود وسماع خطاب ، غریب وعجیب ننماید ، لاجرم ازآن منزعج نشوند[2] » .

۱ـ نقل باختصار ازفتوحات المکیة چاپ مصرج ٤ص٧١ـ٧٠
۲ـ مصباح ص١٩١

عبدالصمد همدانی صاحب بحرالمعارف می‌نویسد که : « ای عزیز اهل سلوک را در بدو سلوک وجد می‌باشد قال فی کتاب ادب النفس و اعلم ان الوجد امر شریف فقالت الحکماء الوجد حالة تحدث للنفس عند انقطاع علایقها عن المحسوسات اذا کان قدورد علیها وارد مشوق و قال بعضهم الوجد هو اتصال النفس بمبادیها المجردة عند سماع مایقتضی ذلک الاتصال ...

اما الصوفیه فقال بعضهم الوجد رفع الحجاب و مشاهدة المحبوب و حضور الفهم و ملاحظة الغیب و محادثة السر و هوفناءک من حیث انت انت . و قال بعضهم الوجد سر الله عند العارفین و مکاشفة من الحق توجب الغناء عن الخلق و هی متقاربة المعنی[1] » .

بقیه مطالب آخوند ملا عبدالصمد همدانی همانهاست که قبل از او مؤلفان بزرگ صوفیه آورده‌اند ورؤوس آن مسائل دراین مبحث گذشت .

اقوال مشایخ در وجد ـ آنچه از احوال واقوال مشایخ در این باب مورد توجه است ضمن مبحث : « تأثیر سماع و حالات مشایخ در آن » در کتاب حاضر آمده‌است وبدین سبب بذکر گفتاری چند با رعایت اختصار کامل اکتفا میشود :

« سمعت عیسی القصاریقول رأیت الحسین بن منصورحین اخرج من الحبس لیقتل فکان آخر کلامه ان قال : **حسب الواجد افراد الواحد** . قال وماسمع احد من المشایخ الذین کانوا ببغداد هذا الااستحسنوا منه هذه الکلمة .

سئل ابو یعقوب النهرجوری رحمه الله عن صحة وجد الواجد و سقمه فقال صحته قبول قلوب الواجدین له و کذلک سقمه انکارقلوب الواجدین له وتبرم جلسایه اذکانوا اشکالا غیراضداد ولیس ذلک لغیر ابناء جنسهم[2] ».

۱ـ بحرالمعارف چاپ تبریز ص ۸۶ ۲ـ اللمع ص ۳۰۴-۳۰۳

از ابوالحسین نوری سؤال کردند از وجد گفت : بخدای که ممتنع است زبان از نعمت[١] حقیقت او و گنگ است بلاغت ادیب از وصف جوهر او که کار وجد از بزرگترین کارهاست و هیچ دردی نیست دردمندتر از معالجهٔ وجد. و گفت : وجد زبانه‌ای است که درسر نجنبد وازشوق پدیدآید که اندامها بجنبش آید یا از شادی یا از اندوه[٢] .

جنید گوید : وجد زنده کنندهٔ همه است ومشاهده میرانندهٔ همه[٣] .

ذوالنون گوید : وجد سری است دردل[٤] .

حافظ فرماید :

مطرب چه‌پرده‌ساخت که درپردهٔ سماع بر اهل وجد و حال درهای و هوببست

٣٠ ـ ٢٢

---

١ ـ ظاهراً (نعت) ٢و٣ ـ تذکره ج٢ ص ٤٤ وص ٢٥ ٤ ـ تذکره ج١ص ١١٠

فهرست مآخذ و مدارک مهم

(منابعی که کمتر مورد مراجعه بوده ضمن فهرست کتب آورده شده است)

نام کتاب	مؤلف یا مصنف
احادیث مثنوی	بدیع الزمان فروزانفر
احیاء علوم الدین	محمد غزالی
اسرار التوحید فی مقامات الشیخ ابی سعید	محمد بن منور
اشعة اللمعات	نورالدین عبدالرحمن جامی
اصطلاحات فتوحات المکیه	ابن عربی
السوانح فی العشق	احمد غزالی
اللمع فی التصوف	ابونصر سراج طوسی
تاریخ التصوف الاسلامی	دکتر زکی مبارک
تاریخ تصوف در اسلام	دکتر قاسم غنی
تذکرة الاولیاء	شیخ عطار
تلبیس ابلیس	ابن جوزی
حلیة الاولیاء	حافظ ابونعیم اصفهانی
خطط المقریزیه	تقی الدین احمد مقریزی
دیوان حافظ	شمس الدین محمد حافظ
رسائل خواجه عبدالله	خواجه عبدالله انصاری
رساله قشیریه	ابوالقاسم قشیری
سیر حکمت در اروپا	محمد علی فروغی
شرح تعرف	مستملی بخاری
صحیح	بخاری ـ مسلم
صفة الصفوة	ابن جوزی
طبقات الصوفیه	ابوعبدالرحمن سلمی

نام کتاب	مؤلف یا مصنف
طرائق الحقائق	نایب الصدر شیرازی
عوارف المعارف	عمر سهروردی
فتوحات المکیة	ابن عربی
قرآن مجید	
قوت القلوب	محمد بن عطیه مکی
کشف المحجوب	علی بن عثمان هجویری
کلیات شمس	مولوی (مصحح فروزانفر)
کیمیای سعادت	محمد غزالی
گلشن راز	شیخ محمود شبستری
لوایح	عبدالرحمن جامی
مثنوی معنوی	مولوی
مصباح الهدایة ومفتاح الکفایة	عزالدین محمود کاشانی
مفاتیح الاعجاز فی شرح گلشن راز	محمد لاهیجی
مقدمهٔ ابن خلدون	ابن خلدون
منطق الطیر	شیخ عطار
نفحات الانس من حضرات القدس	عبدالرحمن جامی
یادداشتهای قزوینی	محمد قزوینی (بکوشش ایرج افشار)
یافعی (تاریخ)	عبدالله یافعی یمنی

فهرست کتب

آ :

آداب القضاء : ۲۱۲
آیات الاحکام : ۲۰۵

الف :

ابن خلکان : ۱۴۶ ـ ۴۱۶
ابن فوطی : ۴۱۴
اثولوجیا : ۳۷۱
احادیث مثنوی : ۵۲۳ ـ ۵۲۸ ـ ۵۳۷ـ۵۸۰
احسن التقاسیم : ۸۲
احیاء علوم الدین ـ احیاء العلوم : ۴۲ـ ۶۱ـ ۶۲ ـ ۶۶ ـ ۶۸ ـ ۶۹ ـ ۷۳ ـ ۸۳ـ ۱۰۹ـ ۱۱۳ ـ ۱۲۵ ـ ۱۴۹ـ ۱۵۳ ـ ۱۶۱ ـ۱۸۶ـ ۱۸۸ـ ۱۹۲ ـ ۱۹۴ ـ ۱۹۵ ـ ۲۰۰ ـ۲۰۱ـ ۲۰۳ ـ ۲۰۹ ـ ۲۳۱ ـ ۲۳۳ ـ ۲۵۱ـ۲۵۷ـ ۲۶۲ ـ ۲۶۷ـ ۲۷۴ ـ ۲۷۵ ـ ۲۷۶ ـ ۲۷۷ـ ۲۷۸ ـ ۲۷۹ ـ ۲۸۲ ـ ۳۱۸ـ ۳۴۱ـ ۳۶۱ـ ۳۸۴ ـ ۳۹۳ـ۴۱۳ ـ ۴۹۵ ـ ۵۲۵ ـ ۵۲۷ ـ ۵۳۲ ـ ۵۳۳ ـ ۵۳۴ـ ۵۳۸ ـ ۵۴۰ ـ ۵۷۴ ـ ۵۸۸ ـ ۵۸۹
اخبار الدول : ۳۱۳
اخلاق الاشراف : ۴۰۸
از سعدی تا جامی : ۱۱۴ ـ ۱۱۵
اساس البلاغة : ۳۰۹ ـ ۳۱۰ ـ ۳۱۳
استوار : ۴۹ ـ ۲۹۵ ـ ۳۵۹
اسرار التوحید فی مقامات الشیخ ابی سعید : ۴۹ ـ ۵۰ ـ ۵۳ ـ ۶۵ ـ ۸۴ ـ ۸۵ ـ ۸۶ ـ ۸۸ ـ ۹۲ ـ ۹۳ ـ ۱۰۰ ـ ۱۰۴ـ ۱۰۵ـ ۱۱۱ـ ۱۱۷ ـ ۱۳۰ـ ۱۳۴ـ ۱۳۹ ـ ۱۴۸ ـ ۱۴۹ـ ۱۶۱ ـ ۱۹۴ ـ ۲۵۹ـ ۲۶۱ ـ ۲۷۱ ـ ۳۱۶ـ ۳۴۴ ـ ۳۴۷ ـ ۳۴۸ ـ ۳۶۱ ـ ۴۲۶ ـ ۴۳۶ـ ۴۸۷ ـ ۵۰۴ ـ ۵۰۵ ـ ۵۱۲ـ ۵۱۴ ـ ۵۱۵ ـ ۵۵۸ ـ ۵۷۴
اسرار الخرق والملونات : ۱۵۰
اسکندرنامه : ۱۰۱
اشارات : ۳۸۲ ـ ۴۳۸ ـ ۴۳۹ ـ ۵۱۹
اشجار واثمار: ۴۱۷
اشعة اللمعات ـ مجموعه اشعة اللمعات : ۲۵ ـ ۵۹ ـ ۱۷۱ ـ ۲۸۰ ـ ۳۳۵ ـ ۳۳۷ ـ ۳۳۸ـ ۴۶۲ ـ ۵۴۳ ـ ۵۴۶
اصطلاحات جرجانی : ۳۴ـ ۵۷۴
اصطلاحات فتوحات المکیة : ۱ ـ ۷۸ـ ۱۷۵ـ ۲۹۲ ـ ۲۹۵ ـ ۴۴۸
اصطلاحات کاشانی : ۱۲۷
اغانی : ۳۲۴
الابنیة : ۱۱۱
الاصابة : ۱۲۲ـ ۱۶۳
الانوار فی کشف الاسرار: ۲۹۱
الاوسط : ۲۵۰ـ ۵۸۸
البیان والتبیین : ۳۵۶ ـ ۳۶۴
التصوف الاسلامی : رجـوع شود به : تاریخ التصوف الاسلامی
التصوف لمذهب التصوف : ۱۹۶ـ ۲۰۱ـ ۴۴۳
التفهیم : ۱۱۱
التنبیه والاشراف : ۳۷۲

الثقة فی الصنعة : ۳۷۶
الدرالمنظم فی حکم عمل مولدالنبی الاعظم : ۴۱۶
الرعایة لحقوق الله : ۳۸۵
الرکن الاکبر : ۳۷۶
السوانح فی العشق - سوانح : ۱۹- ۲۸- ۲۹- ۴۲ - ۱۷۳ - ۱۷۶ - ۳۹۵ - ۴۴۶ - ۴۷۶- ۵۲۵ - ۵۵۴ - ۵۶۷
الضوء اللامع فی اهل القرن التاسع : ۳۳۰
العقیده والشریعة : ۳۴۲
الفصول المهمة فی معرفة الائمة : ۳۵۱
الفهرست : ۵۲ - ۳۷۶
الکامل - کامل ابن اثیر : ۳۵۶ - ۳۹۲
الکنایة والتعریض : ۲۹۰
اللمع فی التصوف : ۱۷-۱۸ - ۳۰- ۳۱-۳۳- ۵۳-۵۷- ۶۳ - ۶۵ - ۶۶ - ۷۳ - ۷۵ -۷۹- ۱۰۷ - ۱۲۶ - ۱۳۹- ۱۴۰ - ۱۵۳ - ۱۵۵ - ۱۶۴ - ۱۷۲- ۱۸۴ - ۱۸۶ - ۱۸۸ - ۱۸۹- ۱۹۰ - ۱۹۳ - ۲۰۰ - ۲۵۸ - ۲۵۹ - ۲۶۰- ۲۶۱ - ۲۶۳ - ۲۷۰- ۲۷۳- ۲۷۴ - ۲۷۷- ۲۷۸ - ۲۷۹ - ۲۸۱- ۲۹۰- ۲۹۴ - ۲۹۵- ۲۹۶ - ۳۰۴- ۳۰۷- ۳۰۸ - ۳۰۹- ۳۱۲- ۳۱۴ - ۳۱۶ - ۳۲۰- ۳۴۹ - ۳۵۶- ۳۶۰- ۳۸۳ - ۳۸۴ - ۳۸۹ - ۴۳۰ - ۴۴۲ - ۴۵۲- ۴۶۶ - ۴۶۷ - ۴۸۳ - ۵۰۰ - ۵۰۱ - ۵۰۲- ۵۰۷ - ۵۱۲ - ۵۱۶ - ۵۳۲ - ۵۳۴ - ۵۳۵ - ۵۴۲ - ۵۶۸ - ۵۷۰ - ۵۷۴ - ۵۸۲ - ۵۸۳ - ۵۸۷- ۵۸۸ - ۵۹۴ - ۵۹۵ - ۵۹۸ - ۶۰۳
اللؤلوءالمرصوع : ۵۲۸ - ۵۸۰
المحاسن والمساوی : ۱۰۷
المدهش : ۳۲۲
المعتبر : ۵۱۹
المعجم فی معائیر اشعار العجم : ۱۱۲
المعلمین : ۳۲۹
المغنی عن حمل الاسفار فی الاسفار فی تخریج مافی الاحیاء - من الاخبار
اخبار احیاء العلوم : ۲۵۱- ۲۵۲
المنجد : ۱۵۷ - ۳۱۲
النثر الفنی : ۱۹۰
النجوم الزاهرة : ۳۲۱ - ۳۶۶
النهج : ۳۸۸
الهیات ابن سینا : ۳۷۲
الهی نامه : ۴۰۳ - ۴۱۴
انجیل : ۳۱۹ - ۳۲۶ - ۳۲۸ - ۳۳۸
انساب سمعانی : ۲۷۷ - ۳۰۸ - ۳۰۹- ۳۹۴
انسیکلوپدیا آف اسلام (دائرة المعارف اسلامی بانگلیسی) : ۴۱۶
اوستا : ۳۸
اوصاف الاشراف : ۴۶۴ - ۴۷۶ - ۵۴۵
ایران نامه : ۳۸

ب :

بحر المعارف : ۶۰۳
برهان قاطع : ۳۸ - ۸۲ - ۱۰۱ - ۱۱۰ - ۱۵۷ - ۱۸۴
بلوغ الارب فی معرفة احوال العرب : ۱۱۸ - ۱۴۲ - ۳۳۰
بوستان : ۲۷۲

ت :

تاج العروس : ۳۱۳ - ۳۳۴
تاریخ اسلام : ۱۵۱ - ۳۱۰
تاریخ ادبی ایران : ۴۳۶
تاریخ ادبیات ادوارد براون : ۱۱۴
تاریخ ادبیات در ایران : ۱۳۳
تاریخ التصوف الاسلامی : ۳۰۶ - ۳۰۷ -

۳۱۲ - ۳۲۴ - ۳۵۷
تاریخ الحکماء : ۳۹۱
تاریخ اولجایتو : ۴۱۴
تاریخ بغداد : ۳۲۱ - ۳۳۲
تاریخ بیهقی : ۱۱۲ - ۱۱۳ ۳۲۰
تاریخ تصوف در اسلام : ۲۶ - ۳۹ - ۶۴ -
۷۱ - ۷۲ - ۸۰ - ۸۷ - ۱۲۴ - ۱۳۳ -
۱۶۷ - ۱۸۱ - ۱۸۲ - ۲۹۴ - ۲۹۵ - ۳۰۲ -
۳۰۶ - ۳۲۵ - ۳۲۶ - ۳۲۸ - ۳۵۱ - ۳۵۲ -
۳۵۴ - ۳۷۲ ۳۷۴ - ۳۸۴ - ۳۹۳ - ۳۹۷ - ۴۰۳ -
۴۲۴ - ۴۳۳ - ۴۵۲ - ۴۵۸ - ۴۸۰ - ۴۸۱ -
۴۸۳ - ۴۹۵ - ۵۰۷ - ۵۰۹ - ۵۲۷ - ۵۴۲ -
۵۷۸ - ۵۸۲
تاریخ سیاسی قرن هشتم فارس : ۴۰۸
تاریخ سیستان : ۱۰۹ - ۱۱۲ - ۱۱۷ - ۱۱۸ -
۱۷۹ - ۳۱۸
تاریخ فرشته : ۴۰۴ - ۴۹۲ - ۴۹۳ - ۴۹۵
تاریخ کامل ابن اثیر : رجوع شود به الکامل
تاریخ گزیده : ۲۸۸ - ۴۰۳
تاریخ مبارك غازانی - تاریخ غازانی : ۴۱۴
۴۱۵ - ۴۱۷
تاریخ مغول : ۴۰۲ - ۴۱۴
تاسوعات - تاسوع : ۳۷۱ - ۳۷۸
تجارب السلف : ۲۷۹ - ۳۵۳
تجرید : ۱۰
تحفة الاحرار : ۴۹۰
تحفة النظار فی غرائب الامصار (معروف به
رحلهٔ ابن بطوطه) ۸۹ - ۱۱۵
تحقیق ماللهند : ۳۰۵ - ۳۰۶
تذکرة الاولیاء : ۱۷ - ۲۲ - ۲۳ - ۲۵ - ۲۶ -
۲۷ - ۲۸ - ۳۳ - ۳۷ - ۶۰ - ۶۵ - ۷۴ -
۸۵ - ۱۰۵ - ۱۰۶ - ۱۲۸ - ۱۲۹ - ۱۵۴ -
۱۵۶ - ۱۶۲ - ۱۶۵ - ۱۶۶ - ۱۸۲ - ۱۸۳ -
۲۶۰ - ۲۶۲ - ۲۶۷ - ۲۷۶ - ۲۷۸ - ۲۸۰ -
۲۹۸ - ۲۹۹ - ۳۲۵ - ۳۲۶ - ۳۲۸ - ۳۳۱ -
۳۳۳ - ۳۴۴ - ۳۴۵ - ۳۵۲ - ۳۵۳ - ۳۵۹ -
۳۶۰ ۳۶۱ - ۳۶۵ - ۳۶۶ - ۳۶۷ - ۳۶۸ - ۳۷۷ -
۳۷۹ - ۳۸۰ - ۳۸۲ - ۳۸۳ - ۴۰۳ - ۴۲۳ -
۴۲۹ - ۴۳۲ - ۴۳۳ - ۴۵۸ - ۴۷۲ - ۴۷۳ -
۴۷۹ - ۴۹۲ - ۵۰۴ - ۵۰۷ - ۵۱۲ - ۵۵۸ -
۵۶۹ - ۵۷۰ - ۵۷۲ - ۵۷۵ - ۵۷۶ - ۵۸۵ -
۵۸۶ - ۵۹۴ - ۶۰۴
تذکرة الشعرای دولتشاه : ۱۱۴ - ۱۱۵
تذکرهٔ علامه : ۲۰۳
تعریفات جرجانی : ۷۸ - ۸۰ - ۱۶۸
تفسیر ابوالفتوح رازی : ۱۰۱ - ۲۰۵ - ۳۴۰
تفسیر شبر : ۱۴۱ - ۱۸۸ - ۳۱۴ - ۳۲۵ -
۳۳۸ - ۳۳۹ - ۳۵۱
تفسیر طبری : ۵۳۸
تفسیر کبیر فخررازی : ۳۱۴ - ۳۱۶ - ۳۴۰
تفسیر مجمع البیان : ۳۱۴ - ۳۱۵ - ۳۴۹ - ۳۵۰
تلبیس ابلیس : ۱۲۳ - ۱۳۹ - ۱۴۰ - ۱۴۱ -
۱۵۰ - ۱۵۱ - ۱۵۳ - ۱۹۹ - ۲۰۲ - ۲۰۳ -
۳۰۷ - ۳۱۰ - ۳۱۳ - ۳۲۱ - ۳۲۵ - ۳۳۵ -
۳۳۶ - ۳۳۷ - ۳۳۸ - ۳۴۲
تلویحات : ۴۴۰
توراة : ۱۲۴ - ۱۲۸ - ۱۳۳ - ۱۶۲ - ۳۳۸ -
۳۷۲ - ۳۷۴
تهافت الفلاسفة : ۳۹۱

ج :

جام جم : ۴۱۸
جامع التواریخ : ۱۰۱
جامع صغیر : ۵۲۳ - ۵۳۷ - ۵۳۸
جواهر الادب : ۱۰۸

جواهرالاسرار : ۴۷
جهانگشای جوینی : ۱۹ - ۴۰۲

چ :

چهار مقالهٔ عروضی : ۴۲۹

ح :

حاشیه برشرح لمعه : ۲۰۰
حالات وسخنان ابوسعید : ۳۸۲
حبیب السیر : ۴۱۴ - ۴۱۵
حدائق : ۲۰۳
حدودالعالم : ۸۲
حدیقةالحقیقة : ۱۰۳ - ۳۹۳ - ۴۱۴
حکمةالاشراق : ۳۹۷
حکمت الهی ارسطو : ۳۷۱
حلیةالاولیاء : ۸۳ - ۱۱۱ - ۳۰۹ - ۳۱۲ - ۳۱۴ - ۳۱۶ - ۳۲۰ - ۳۳۷ - ۳۴۶ - ۳۴۹ - ۳۹۳ - ۴۶۱
حیوةالحیوان : ۳۳۰ - ۳۳۱

خ :

ختم الولایة : ۳۸۸
خداینامه : ۳۸
خزینةالاصفیاء : ۵۱ - ۵۳
خطط المقریزیه : ۸۲ - ۸۴ - ۸۸ - ۹۱ - ۹۲ - ۴۹۳ - ۴۹۴

د :

دائرةالمعارف اسلامی بفرانسه: ۳۰۶-۳۵۴- ۳۵۵ - ۳۸۵
دائرةالمعارف انگلیسی ، ۳۳۶
دراسات اسلامیه : ۳۳۷
دلائل النبوة : ۲۳۰
دیارات : ۱۲۰
دنیکرد : ۳۷ - ۳۸
دیوان انوری : ۱۱۲
دیوان حافظ : ۲ - ۱۲۰ - ۱۶۷ - ۱۷۷ - ۳۳۴ - ۵۶۱ - ۵۶۲
دیوان سنائی : ۱۰۳ - ۱۰۴ - ۱۰۷ - ۱۱۹
دیوان سید حسن غزنوی : ۵۶۰
دیوان مسعودسعد سلمان : ۱۰۲
دیوان منوچهری دامغانی : ۱۰۲

ذ :

ذیل جامع التواریخ رشیدی : ۴۱۴

ر :

راحةالصدور : ۳۹۴
رسائل خواجه عبدالله انصاری (مجموعهٔ رسائل) ۲۹۰ - ۴۲۲ - ۴۷۶ - ۵۴۶ - ۵۴۷ - ۵۴۸ - ۵۵۹ - ۵۶۲ - ۵۶۴ - ۶۰۰
رسالهٔ تعریفات عبید زاکانی : ۴۰۸
رساله در تحقیق احوال و زندگانی مولوی: ۱۸۴
رسالهٔ دلگشا : ۴۰۸
رسالهٔ دل وجان : رجوع شود به رسائل خواجه عبدالله انصاری
رسالهٔ صدپند : ۴۰۸
رسالهٔ صوفیه وفقرا : ۸۶
رسالهٔ عشق ابوعلی سینا : ۵۴۹ - ۵۵۱
رسالهٔ قدس روزبهان : ۲۶۳ - ۲۶۷ - ۶۰۱
رساله قشیریه : ۳۵ - ۵۲ - ۵۳ - ۶۰ - ۶۱ - ۶۵ - ۶۸ - ۷۳ - ۷۸ - ۱۴۱ - ۱۴۴ - ۱۴۵ - ۱۴۹ - ۱۶۴ - ۱۷۵ - ۱۸۲ - ۱۸۴ - ۱۸۵ - ۱۸۶ - ۱۸۷ - ۱۸۸ - ۱۸۹ - ۱۹۳ - ۲۰۰ - ۲۳۳ - ۲۵۸ - ۲۵۹ - ۲۶۰ - ۲۶۱ - ۲۶۲ - ۲۶۴ - ۲۶۶ - ۲۶۹ - ۲۷۳ - ۲۷۴ - ۲۷۷ - ۲۷۹ - ۲۸۸ - ۲۸۹ - ۲۹۱ - ۲۹۸ - ۳۰۴ - ۳۰۷ - ۳۱۳ - ۳۱۴ - ۳۳۸ - ۳۶۵ - ۴۱۳

٤٢٤ -٤٣١- ٤٤٥-٤٥٤-٤٦١ -٤٦٢-٤٧٥
٤٨٧ - ٤٩٨ - ٥٠٠ - ٥٠١ - ٥١٢ - ٥٢٩
٥٦٩ - ٥٧٤ - ٥٨٧ - ٥٨٨ - ٥٨٩ - ٥٩٤
رسالهٔ کنزالسالکین : رجوع شود به رسائل خواجه عبدالله انصاری .
رسالهٔ محبت نامه : رجوع شود به رسائل خواجه عبدالله انصاری
روضات الجنات : ٢٥ - ١٠٧ - ٢٠٠
روضة الصفا : ٤١٥
ریش نامه : ٤٠٨

ز

زبدة الحقایق (مشهور به تمهیدات) : ٣٦١
زبور (مزامیر) : ٢١٧ - ٣١٧
زهد و تصوف در اسلام : ١٣٢ - ٣٢٥ - ٣٢٨ ٣٣٧ - ٣٤٣

س :

سبع المثانی : ٢٦٣ - ٢٦٧ - ٦٠١
سبك شناسی : ١٠٢
سبیل الهدی والرشاد فی سیرة خیرالعباد (سیرهٔ شامیه) ٤١٦
سفر نامه ناصر خسرو : ١١٣
سنن ابوداود : ٣٣٧
سنن اربعه : ٢٥٢
سوانح غزالی : رجوع شود به السوانح فی ـ العشق
سوره‌های قران : رجوع شود بورقهٔ جداگانه
سیرالعباد : ٣٩٣
سیرحکمت در اروپا : ٧١ -٣٠٥ -٥٥١ -٥٥٣

ش :

شاهنامه فردوسی : ٣٢ - ٣٨ - ١٣٣ - ٣٢٨
شذرات الذهب : ٤٦١
شرح اسفار : ١١
شرح اشعة اللمعات : ١٧١
شرح اصول کافی : ١١
شرح تعرف : ٢ - ٢١ - ٣٠ - ٣١ - ٥٧ - ٦٧- ٦٨-٧٣ - ٧٤ - ٧٨ - ٨٠ -٨٣-١٠٤- ١٦٤ - ١٦٥ - ١٧٤ - ١٨١ - ١٨٨ - ١٩١ ١٩٦ - ١٩٧ - ٢٠٨ - ٢٥٨ - ٢٦٠ - ٢٧١ ٢٨٢ - ٣٠٣ - ٣١٤ - ٣١٨ - ٣٢٠ - ٣٤٠ ٣٤١ - ٣٤٨ - ٣٥٩ - ٣٦٠ - ٣٧٠ - ٤٣٠ ٤٤٢ - ٤٥٢ - ٤٥٣ - ٤٦٧ - ٤٧٢ - ٤٨٥ ٤٨٧ - ٥٠٢ - ٥٠٣ - ٥١٢ - ٥٣١ - ٥٤٢ ٥٦٠ - ٥٦٩ - ٥٧١ - ٥٧٩ - ٥٨٥ - ٥٩٠ ٥٩٤ - ٥٩٦ - ٥٩٧ - ٥٩٨
شرح دعای صباح : ١١
شرح مقاصد : ١٠
شرح منازل السائرین : ١٢٧ - ٤٢١
شرح منهاج الطالبین : ١٩٨
شرح نهج البلاغة : ٥٨٠
شرح مواقف : ١٠

ص :

صحاح : ٢٥٢ - ٣١١ - ٤٩٨ - ٤٩٩
صحیح بخاری : ١٢٢ - ٢٢٣ - ٤٩٨ - ٥٣٣
صحیح مسلم : ٢٢٣ - ٢٣٣ - ٥٣٣ - ٥٣٧ ٥٣٨
صحیحین : ٢٢٢ - ٢٣١ - ٢٣٣ - ٢٥٠
صراح اللغة : ١٠٨ -٢٠٤
صفة الصفوة : ٥١ - ٥٢ - ١٦٣ - ٢٦٢ - ٢٧٤ - ٣٣٣ - ٣٥٧ - ٤٦١
صفوة الصفا : ٤١٤

ط :

طبقات ابن سعد : ٣٣٢

طبقات الشافعیه : ١٤٦ - ١٨٥
طبقات الشعرانی : ٤٦١
طبقات الصوفیه انصاری : ٣٩٣
طبقات الصوفیه سلمی : ١٨٥ - ٢٩٩ - ٣٩٣ - ٤٦١ - ٥٧٢
طرائق الحقائق : ٤٧ - ٤٨ - ٥٠ - ٥١ - ٨٧ - ١٢٤ - ١٣١ - ١٣٢ - ١٥٠ - ١٥٥ - ٢٨٨ - ٣٠٩ - ٣١٥ - ٣١٦ - ٣١٨ - ٣١٩ - ٣٢١ - ٣٢٢ - ٣٤٩ - ٣٥٠ - ٣٥٦ - ٣٥٨ - ٣٨٥

ع :

عبهر العاشقین : ٢٩٤
عرفای اسلام : ١٢
علوم الحقائق وحکم الدقائق : ٥٨٢
عوارف المعارف : ١٩ - ٢١ - ٤٢ - ٤٧ - ٥٤ - ٦٢ - ٧٣ - ٧٤ - ٨٣ - ٩٥ - ١٠٠ - ١٠٩ - ١١٣ - ١٢٢ - ١٢٤ - ١٢٩ - ١٣٤ - ١٤٩ - ١٦٢ - ١٦٥ - ١٨٦ - ١٨٧ - ١٨٨ - ١٨٩ - ١٩٥ - ٢٠١ - ٢٠٣ - ٢٣١ - ٢٣٣ - ٢٦٢ - ٢٧٥ - ٢٩٩ - ٣٠٧ - ٣٠٨ - ٣٠٩ - ٣١١ - ٣١٢ - ٣١٣ - ٣١٨ - ٣٢٠ - ٣٢٣ - ٣٤٠ - ٣٤١ - ٣٤٧ - ٣٥٦ - ٣٥٧ - ٣٥٨ - ٣٦٠ - ٣٨٤ - ٤٠٤ - ٤١٣ - ٤٣٣ - ٤٧٦ - ٤٩٢ - ٤٩٤ - ٤٩٥ - ٥٢٧ - ٥٧١ - ٥٧٤ - ٥٨٨ - ٥٩٤ - ٦٠٠ - ٦٠١
عهد عتیق : ٣١٧
عیون الاخبار : ٣١٨

غ :

غزالی نامه : ١٣ - ٢٠١
غیاث اللغات : ١١٠

ف :

فتوحات المکیة : ١٧ - ١٣١ - ٤٠٤ - ٤١٣ - ٥٣٨ - ٦٠٢
فروردین یشت : ٣٧
فرهنگ اشعار حافظ : ١
فرهنگ نفیسی : ١ - ٢٠ - ٨٢ - ١٠١ - ١٥٧ - ٤٢٢
فصوص الحکم : ١٧١ - ٤٠١ - ٤٠٤ - ٤١٣ - ٥٥٠
فقه اللغة واسرار العربیة : ١٧٩
فکوك : ٤٠١ - ٤٠٥
فن سخنوری (گرگیاس) : ٣٩١
فوات الوفیات : ٤٦١
فیه مافیه : ٥٦٠

ق :

قابوسنامه : ٩٥ - ١١٧ - ١٤٧ - ٣٥٦
قاموس : ٢٠٤
قبسات : ٣٧٢
قرآن : ١٢ - ١٩ - ٣١ - ٦١ - ٦٦ - ٦٧ - ٩٠ - ٩١ - ٩٤ - ١١٨ - ١٧٩ - ١٩١ - ١٩٣ - ١٩٦ - ٢١٢ - ٢١٧ - ٢١٨ - ٢٣٠ - ٢٤١ - ٢٥٠ - ٢٦٠ - ٢٧٩ - ٢٨٢ - ٢٨٣ - ٢٨٤ - ٢٩٧ - ٣١٥ - ٣١٦ - ٣١٧ - ٣٢٥ - ٣٣٨ - ٣٤٠ - ٣٤٤ - ٣٤٦ - ٣٥٨ - ٣٦٢ - ٣٦٣ - ٣٧٤ - ٣٩٦ - ٤٠١ - ٤٢٨ - ٤٤٥ - ٥٠٦ - ٥٣١ - ٥٣٩ - ٥٥٦ - ٥٧١
قوت القلوب : ٢٠٠ - ٢٠١ - ٢٠٧ - ٣٥٧

ك :

کامل ابن اثیر : رجوع شود به الکامل
کبیر : ٢٥٢
کتاب الوجد : ٥٩٨
کشف اسرار الهی : ٣٧٦
کشف الظنون : ٣٣٠

کشف المحجوب : ٢ - ٣ - ١٨ - ٢٢ - ٢٣ - ٢٤ - ٢٥ - ٣٠ - ٣٥ - ٤٢ - ٥٨ - ٦٠ - ٦١ - ٦٣ - ٦٥ - ٧٣ - ٧٧ - ٧٩ - ٨٥ - ٩٣ - ١٠٤ - ١٢٧ - ١٢٩ - ١٣١ - ١٣٤ - ١٣٦ - ١٣٧ - ١٣٨ - ١٣٩ - ١٤٢ - ١٤٤ - ١٥٠ - ١٥٣ - ١٥٥ - ١٦٠ - ١٧٢ - ١٧٩ - ١٨٣ - ١٨٥ - ١٨٦ - ١٨٧ - ١٨٨ - ١٩١ - ١٩٤ - ٢٠٠ - ٢٠٧ - ٢٥٩ - ٢٦١ - ٢٦٣ - ٢٦٦ - ٢٧١ - ٢٧٤ - ٢٧٥ - ٢٨١ - ٢٨٦ - ٣٠٥ - ٣٠٧ - ٣١٨ - ٣١٩ - ٣٢٢ - ٣٣٢ - ٣٣٦ - ٣٥٨ - ٣٨٤ - ٣٨٥ - ٣٨٦ - ٣٨٧ - ٣٨٨ - ٣٩٣ - ٣٩٥ - ٤٢٥ - ٤٢٩ - ٤٤٨ - ٤٥٧ - ٤٦٥ - ٤٦٦ - ٤٦٧ - ٤٧٤ - ٤٩٢ - ٥٠٠ - ٥٠٢ - ٥١٠ - ٥١١ - ٥١٢ - ٥١٥ - ٥١٦ - ٥٣٠ - ٥٣١ - ٥٤٣ - ٥٥٧ - ٥٦٨ - ٥٧٩ - ٥٨٢ - ٥٨٥ - ٥٨٨ - ٥٩١ - ٥٩٤ - ٥٩٥ - ٥٩٦

کشکول : ٢٥

کلیات سعدی (چاپ فروغی) : ١٥٤ - ١٥٥ - ١٥٦ - ١٨٣ - ٢٧٢ - ٢٩٠ - ٤٢٩

کلیات شمس : ٥٨ - ٥٩ - ١٧٢ - ١٧٦ - ١٧٧ - ١٩٨ - ٤٧٦ - ٥٢٤ - ٥٤٨ - ٥٥٥ - ٥٥٨ - ٥٥٩ - ٥٦٠ - ٥٦١

کنزالرموز : ٤٢١

کنوز الحقائق : ٥٣٧ - ٥٥٧ - ٥٨٠

کیمیای سعادت : ٦١ - ٦٦ - ٦٨ - ٦٩ - ٧٢ - ١٨١ - ١٩٧ - ٢٠٠ - ٢٠١ - ٢٠٩ - ٢٦٣ - ٢٦٧ - ٢٦٩ - ٢٨٢ - ٢٩٦ - ٣٩٣ - ٣٩٥ - ٤٣٢ - ٤٥١ - ٥٣٣ - ٥٣٤ - ٥٣٨ - ٥٤٠ - ٥٤٤ - ٥٦٩ - ٥٧٢ - ٥٨٩ - ٦٠٠

گ :

گرگیاس : رجوع شود به فن سخنوری

گلستان سعدی : ١٥٤ - ١٥٥ - ١٥٦ - ١٨٣ - ٢٢٦ - ٤٢٩

گلشن راز : ٨ - ٧٠ - ٧١ - ١٢١ - ١٦٩ - ٣٩٧ - ٤٢١ - ٤٢٧ - ٤٢٨ - ٤٣٩ - ٤٨٧

ل :

لزومیات : ٣٠٦

لمحات : ٢٥ - ٥٩ - ٢٨٠ - ٤٦٢

لمعات : ١٧١ - ٤٠١ - ٤٠٥ - ٥٤٦

لوایح : ٢٩٣ - ٤٨٢

م :

مآخذ قصص و تمثیلات مثنوی : ٥٣٨

مبداء و معاد : ٤٠٤

مثنوی مولوی : ١٢ - ١٥ - ١٦ - ٢٨ - ٣٥ - ٣٦ - ٦٣ - ٦٤ - ٧١ - ٧٣ - ١٦٧ - ١٨١ - ٣٠٠ - ٣٠٢ - ٣٧٤ - ٣٨٢ - ٤٠٤ - ٤١٤ - ٤٢٦ - ٤٣٣ - ٤٥٨ - ٤٥٩ - ٤٧٤ - ٤٧٨ - ٤٧٩ - ٤٨٤ - ٤٨٥ - ٤٩٥ - ٥٠٧ - ٥١١ - ٥١٢ - ٥٢٣ - ٥٢٥ - ٥٢٦ - ٥٣٢ - ٥٤٧ - ٥٦١ - ٥٦٤ - ٥٦٤ - ٥٦٥ - ٥٧٣ - ٥٩٢ - ٥٩٣

مجلهٔ دانشکدهٔ ادبیات تبریز : ٥٦٧

مجلهٔ رادیو : ٤٣٥

مجلهٔ یغما : ٥٥٠

مجمل فصیحی : ٤٠٣

مرآة الجنان : ٤٢١ - ٤٦١

مرآة المثنوی : ٥٢١

مرصاد العباد : ٣١ - ٤٠٤

مروج الذهب : ١٠٨ - ٢٧٣

مسالك : ٢٠٢ - ٢٠٤

مستطرف : ٥٥٥

مسند احمد بن حنبل : ٥٣٣ - ٥٣٧

مصباح الهدایه و مفتاح الکفایة : ٥ - ١٣ - ١٧ - ١٩ - ٣٠ - ٣١ - ٣٤ - ٤٧ - ٤٩ - ٥٠ - ٥١ - ٥٤ - ٥٥ - ٥٨ - ٧٤ - ٧٥ - ٨٢ - ٨٣ - ٨٤ -

٩٩ - ١٠٠ - ١٢٣ - ١٢٤ - ١٢٦ - ١٣٥ -
١٣٦ - ١٤٥ - ١٤٧ - ١٦٣ - ١٦٥ - ١٦٦ -
١٧٠ - ١٧٥ - ١٨٢ - ١٨٤ - ١٨٥ - ١٨٦ -
١٨٨ - ١٨٩ - ١٩٢ - ٢٠٨ - ٢٥٨ - ٢٥٩ -
٢٦٢ - ٢٦٦ - ٢٧٢ - ٢٧٤ - ٢٨٤ - ٢٨٥ -
٢٨٧ - ٢٨٨ - ٢٨٩ - ٣٠٢ - ٣٠٦ - ٣٠٧ -
٣٠٨ - ٣١٢ - ٣٢١ - ٣٢٢ - ٣٢٣ - ٣٢٤ -
٣٤٦ - ٤١٢ - ٤١٣ - ٤١٧ - ٤٢١ - ٤٣٤ -
٤٤٩ - ٤٥٩ - ٤٦١ - ٤٨١ - ٤٩٠ - ٥٢٠ -
٥٤٢ - ٥٤٥ - ٥٤٦ - ٥٧٦ - ٥٧٧ - ٥٨٣ -
٥٨٨ - ٥٩٣ - ٥٩٤ - ٦٠٢
مطارحات : ٤٤٠
معجم الادباء : ١٠١
معجم البلدان : ٣٢٩ - ٣٦٦
مفاتيح الاعجاز فی شرح گلشن راز - شرح لاهیجی : ٧١ - ١٢١ - ١٦٨ - ١٦٩ - ٤٢٧ -
٤٦٤ - ٤٩٠ - ٥٥٥
مفاتيح العلوم خوارزمی : ١١١
مفتاح الاسرار : ٣٣٤
مفتاح الغيب : ٤٠٥
مفتاح الكرامة : ٢٠٠ - ٢٠٣
مقابسات : ٢٧٦
مقامات بديع الزمان همدانی : ٣٣٤
مقدمهٔ ابن خلدون: ٥٠ - ٥٨ - ٥٩ - ١٥٦ -
٣٠٧ - ٣٥٧ - ٣٦٥
مقصد اقصی : ٤٠٤
مکاتبات رشیدی - مکتوبات : ٤١٣ - ٤١٤ -
٤١٥ - ٤١٦ - ٥٤٥
مکاسب : ٢٠٠ - ٢٠٢ - ٢٠٥
ملل و نحل شهرستانی : ٣٧١
منارات السائرين : ٥٢٨
منازل السائرين : ٣٩٣
مناقب العارفين : ٦٥ - ١٨٤
مناهج العباد الی المعاد : ٤٧
منتخب جواهر الاثار : ٣٣٤
منتخب قابوسنامه : ٩٦ - ١١٧ - ١٤٨
منتهی الارب : ١٠٨ - ١٨٤
منطق الطير عطار : ٣٦ - ٣٧ - ٣٨ - ٤٠٣ -
٤٦٢ - ٤٧٨ - ٥٥٨ - ٥٦٤ - ٥٨٣
منظومهٔ حکمت : ٨ - ٤٤٠
مواقف : ٥٠٣
موطا : ١٢٣
ميزان العمل : ١٦٨

ن :

نزهة الارواح : ٤٢١
نصوص : ٤٠٥
نفحات الانس من حضرات القدس : ٢٢ - ٢٣ -
٢٥ - ٤٧ - ٥٣ - ٦٥ - ٨٧ - ١٨٥ - ١٨٦ -
٢٨٨ - ٢٩١ - ٢٩٢ - ٣٢٨
نقد خرد محض : ٧١
نوادر الاصول : ٣٣٨

و :

واسطة السلوك فی سياسة الملوك : ٤١٦
وافی : ٢٠٠
وفيات الاعيان : ٢٥ - ٤١٦ - ٤٦١
ولدنامه : ٢٦٢
ويس ورامين : ١١١

ه :

هرية الاحباب : ١٦٦
هفت اورنگ : ٤٩٠

ی :

يادداشتهای قزوينی : ١٠٢ - ١٠٧ - ١١٥
يادگار زريران : ٣٧
يافعی : ١٦٣ - ١٨٥ - ٢٨٨ - ٤٢١

فهرست کتب بسایر زبانها

Enneades: (تاسوعات) : ۳۷۱ ـ ۳۷۸

Histoire de la Philosophie. par: Alfred Fouillée: ۳۷۲

La Philosophie de plotin. par: Alfred Fouillée: ۳۷۲

Plotin et le Paganisme religieux. par: E. Krakowski: ۳۷۲

Une Philosophie de l'amour et la beauté. par: E. Krakowski: ۳۷۲

Vocabulaire technique et Critique de la Philosophie Par: André Lalande: ۴۸۰

Vor Lesungen Uber Den Islam. par: Goldziher: ۳۴۲

فهرست سوره‌های قرآن مجید

۲ـ بقره: ۳۰ ـ ۶۱ ـ ۱۸۰ ـ ۲۱۵ ـ ۲۴۸ ـ ۲۸۲ ـ ۲۹۷ ـ ۳۰۱ ـ ۳۱۴ ـ ۴۵۴ ـ ۴۸۳ ـ ۵۳۲ ـ ۵۹۷

۳ ـ آل عمران: ۶۶ ـ ۳۳۲ ـ ۴۹۷ ـ ۵۳۲

۴ ـ نساء: ۶۷ ـ ۱۴۶ ـ ۲۸۲

۵ ـ مائده: ۶۶ ـ ۳۰۴ ـ ۳۲۵ ـ ۴۲۸ ـ ۵۲۶ ـ ۵۳۱ ـ ۵۸۸

۶ ـ انعام: ۲۳۵ ـ ۳۱۵ ـ ۴۴۷

۷ ـ اعراف: ۱۸۲ ـ ۲۲۱ ـ ۴۷۷

۸ ـ انفال: ۶۷ ـ ۱۴۶ ـ ۱۸۰

۹ ـ توبه: ۶۰ ـ ۳۳۸ ـ ۳۴۰ ـ ۳۴۷ ـ ۵۳۳ ـ ۵۸۸

۱۱ ـ هود: ۶۱ ـ ۶۷ ـ ۱۸۰ ـ ۴۷۷

۱۲ ـ یوسف: ۶۷

۱۴ ـ ابراهیم: ۶۷

۱۵ ـ حجر: ۹۸

۱۶ ـ نحل: ۶۷ ـ ۴۵۴ ـ ۴۶۷

۱۸ ـ کهف: ۱۹۳ ـ ۳۴۹ ـ ۳۵۰ ـ ۴۲۷ ـ ۴۹۷ ـ ۴۹۸

۱۹ ـ مریم: ۳۳۲ ـ ۴۹۷

۲۰ ـ طه: ۵۷۸

۲۲ ـ حج: ۴۵۰ ـ ۵۹۷

۲۳ ـ مؤمنون: ۲۸۷ ـ ۴۲۷

۲۴ ـ نور: ۶۱

۲۵ ـ فرقان: ۶۷

۲۶ ـ شعراء. ۶۷ ـ ۱۸۹ ـ ۲۵۱ ـ ۲۶۱

۲۷ ـ نمل: ۶۷ ـ ۱۱۸ ـ ۱۸۹ ـ ۲۶۱ ـ ۲۸۰ ـ ۴۹۷

۲۸ ـ قصص: ۴۷۶

۲۹ عنکبوت: ۶۷ ـ ۵۸۰

۳۰ ـ روم: ۱۸۷ ـ ۴۲۷

۳۱ ـ لقمان: ۱۸۹ ـ ۲۴۹ ـ ۴۵۰

۳۲ ـ سجده: ۲۹۷ ـ ۵۶۳

۳۳ ـ احزاب: ۳۱ ـ ۶۷ ـ ۴۷۰

۳۵ ـ فاطر (ملائکه): ۱۸۸ ـ ۴۵۰

۳۶ ـ یس: ۴۲۷

۳۹ ـ زمر: ۶۷ ـ ۱۸۷ ـ ۲۹۶ ـ ۵۹۷

۴۰ ـ مؤمن: ۵۰۱

۴۱ ـ فصلت: ۱۹۰

۴۲ ـ شوری: ۶۷ ـ ۲۷۱

۴۷ ـ محمد: ۴۵۰

۴۸ ـ فتح: ۹۰ ـ ۵۳۹

۵۰ ـ ق: ۴۸۳ ـ ۵۹۷

۵۱ ـ الذاریات: ۱۹۰

۵۳ ـ النجم: ۲۵۰

۵۵ ـ الرحمن: ۴۶۷

۵۶ ـ واقعه: ۴۸۳

۵۷ ـ حدید: ۳۳۶ ـ ۴۳۲

۶۰ ـ ممتحنه: ۳۸۶

۶۵ ـ طلاق: ۶۷

۶۶ ـ تحریم: ۶۱ ـ ۳۳۹

۶۷ ـ ملک: ۹۰ ـ ۲۶۱ ـ ۳۰۰

۶۹ ـ الحاقة: ۴۲۷ ـ ۴۳۲

۷۳ ـ مزمل: ۳۱۶

۷۴ ـ مدثر: ۱۴۰

۷۶ ـ دهر: ۸۳ ـ ۵۷۱

۷۸ ـ النباء (عم): ۹۰

۸۰ ـ عبس (اعمی) ۲۵۰

۸۳ ـ تطفیف: ۷۹

۸۸ ـ غاشیه: ۱۸۹

۹۳ ـ الضحی: ۴۵۹

۱۰۳ ـ العصر: ۳۰۱

۱۰۷ ـ ماعون: ۲۸۷

فهرست اسامی اشخاص

آ :

آدم ابوالبشر : ۲۲۹ - ۳۲۷ - ۳۴۰ - ۳۷۹ - ۴۴۷ - ۴٦٦ - ۵۳۷ - ۵۹۰
آل داود : ۲۱۸
آل فرعون : ۳۵۱
آمونیوس ساکاس: ۲٦ - ۳۷۱ - ۳۷۲ - ۳۷۳

الف :

ابابصیر : ۱۴۰
ابراهیم (پیغمبر) : ۷٦ - ۳۱۹ - ۳۲۲ - ۳۴۱ - ۳۵۹ - ۳۷۹ - ۵۷۳
ابراهیم : ۲۱۲
ابراهیم ادهم : ٦۵ - ۳۲۲ - ۳۴۱ - ۳۵۳ - ۳٦۸ - ۴۵۴ - ۵۱۱ - ۵۱۲ - ۵۱۵
ابراهیم القصار : ۳۱۴ - ۴۵۴
ابراهیم بن احمد بن علی العطار : ۳۳۸
ابراهیم بن احمد خواص: ۷۳ - ۱۸۳ - ۲٦۰ - ۲۷۸ - ۳۲٦ - ۳۹۰ - ۴۵۱ - ۵٦۸
ابراهیم بن سعد : ۲۱۲
ابراهیم بن عبدالله بن خرشید (ابواسحق): ۱۱۳
ابراهیم بن میمون موصلی : ۱۰۸
ابراهیم رقی : رجوع شود به : رقی
ابراهیم شیبان : ۴٦٦
ابراهیم عراقی : رجوع شود به عراقی
ابراهیم مارستانی : ۱۴۹
ابسال : ۵۲٦
ابن ابی الدنیا : ۲۵۲
ابن اثیر : ۳۵٦ - ۳۹۲
ابن الجلاء : ۲۷۴
ابن الحصین (ابن الحصینی) : ۱۳۹ - ۱۴۰
ابن الذهب : ۱۴۰
ابن السراج : ۳۳۸
ابن السید : ۳۳۴
ابن الفوطی : ۲۷۴ - ۴۱۴
ابن الکزینی : ۱۳۹
ابن المعتز : ۱۲۰
ابن باکویه : رجوع شود به ابوعبدالله شیرازی
ابن بزار : ۴۱۴
ابن بطوطه : ۸۹ - ۱۱۵
ابنة حمزه : ۱٦۲
ابن تیمیه : ۸٦ - ۵۲۸ - ۵۸۰
ابن جریح : ۲۱۵ - ۲۷۳
ابن جوزی (ابوالفرج) ۱۲۳ - ۱۲۴ - ۱۳۹ - ۱۴۰ - ۱۴۱ - ۱۵۰ - ۱۵۱ - ۱۵۳ - ۱٦۳ - ۱۹۵ - ۱۹۹ - ۲۰۲ - ۲۰۳ - ۲۰۵ - ۲۷۴ - ۳۰۷ - ۳۱۰ - ۳۱۳ - ۳۲۱ - ۳۲۲ - ۳۳۵ - ۳۳٦ - ۳۳۷ - ۳۳۸ - ۳۴۱
ابن جهضم : ۳۳۸
ابن حجر : ۵۲۷
ابن خبازه : ۲۱۳
ابن خرداذبه : ۱۰۸
ابن خلدون : ۵۰ - ۵۸ - ۱۵٦ - ۳۰۸ - ۳۵۷ - ۳٦۵
ابن خلکان: ۲۵ - ۵۱ - ۱۲۳ - ۳۵۴ - ۳۵۵ - ۳٦٦ - ۴۱٦
ابن زبیر : ۲۱۲
ابن سیده : ۳۳۴
ابن سیرین : ۳۲۴ - ۳۲۵
ابن سینا : رجوع شود به ابوعلی سینا
ابن شهاب : ۲۳٦

ابن صباغ (شیخ نورالدین علی بن محمد بن احمد المالکی) : ٣٥١
ابن عباس: ١٨ - ٢٥١ - ٢٩٩ - ٣١٤ - ٥٣٤
ابن عربی : ١ - ١٧ - ٥٥ - ٧٨ - ٧٩ - ١٣١ - ١٦٨ - ١٧١ - ١٨٥ - ٢٩٢ - ٣٤٤ - ٤٠١ - ٤٠٣ - ٤٠٤ - ٤٠٥ - ٤٤٨ - ٦٠١
ابن عطا : ٢٤ - ٤٤٧ - ٤٥٧ - ٥٦٩
ابن عمر : ٢٥٤ - ٢٥٥
ابن فارض : (ابوحفض عمر بن الفارض) : ٢٥ - ٣٧٤ - ٤٠٤
ابن‌قتیبه : ٣١٨ - ٣٢٤ - ٣٢٥ - ٣٣٦
ابن مبارک : ٣٣١
ابن مجاهد : ٢١٣ - ٢١٤
ابن مسعود : ٢٤٩ - ٢٥٣ - ٢٥٤ - ٣١٩ - ٥٢٥ - ٥٢٧
ابن ناعمهٔ حمصی : ٣٧١
ابن ندیم : ٥٢ - ٣٧٦
ابن وهب : ٢٣٤
ابو ابراهیم مستملی بخاری : رجوع شود به : مستملی
ابواحمد قلانسی : ٤٠٨
ابواسحق : ٤٠٨
ابواسحق ابراهیم بن داود : ٢٧٤
ابواسحق ابراهیم بن شهریار کازرونی : ٣٩٥
ابواسحق نیشابوری : ٣٩٠
ابواسرائیل مولائی : ٣٣٢ - ٣٥٥
ابوالاشعث : ٢٣٣
ابوالبرکات بغدادی : ٥١٩
ابوالحارث : ٨٥
ابوالحسن اشعری : ٥ - ٦ - ٨ - ١٠ - ١٣
ابوالحسن بن بشار : ٣٢٣
ابوالحسن بن شمعون : ٤٥٦
ابوالحسن ثوری (در اصل چنین است و تصور میرود ابوالحسن نوری صحیح باشد) : ٢٨٠
ابوالحسن حصری : رجوع شود به حصری
ابوالحسن خرقانی : ١٦٦ - ١٧٧ - ٢٦٠ - ٢٨٠ - ٣٥٣ - ٣٥٩ - ٣٩٢ - ٣٩٤ - ٣٩٥ - ٤١٤
ابوالحسن عسلانی اسود : ٢١٤
ابوالحسن علی بن احمد الاهوازی : ١٩٢ - ١٩٣
ابوالحسن غزنوی : رجوع شود به هجویری
ابوالحسن نوری : در اصل مآخذ ابوالحسن است و خطاست رجوع شود به ابوالحسین نوری
ابوالحسین (مصاحب ابن الکزینی) : ١٣٩
ابوالحسین بصری : ١٠٧
ابوالحسین نوری : رجوع شود به : نوری
ابوالدرداء : (عویمر یا عامر بن زید انصاری) ١٦٣ - ٣٤٩ - ٥١١
ابوالسائل عثمان بن مظعون : ٣٣٧
ابوالعالیه - ابی العالیه : ٣٤٢
ابوالعباس بن عطا : ٤٥٦ - ٥٩٤
ابوالعباس قاسم بن قاسم المهدی سیاری : ٧٥ - ٣٨٨ - ٤٧٣
ابوالعباس شقانی : ٢٤
ابوالعباس قصاب : ٣٤٣
ابوالعباس نهاوندی : ٨٦ - ١٠٦
ابوالعتاهیة : ٣٥٥
ابوالعلاء معری : ٣٠٦
ابوالفتح البستی : ٣٠٥
ابوالفتوح رازی : ١٠١ - ٢٠٥ - ٣٣٩ - ٣٤٠
ابوالفرج : ٣٢٩
ابوالفرح بن جوزی: رجوع شود به: ابن‌جوزی
ابوالفضل بیهقی : ١١٢ - ٣١٩
ابوالفضل‌حسن : رجوع شود به : پیر بوالفضل
ابوالقاسم بغدادی : ٢٥٧

ابوالقاسم بن بنت منیع (ابن بنت منیع) ۲۱۳-۲۱۴
ابوالقاسم قشیری (استاد ابوالقاسم) : ۲۴-۳۴-۵۲-۵۹-۶۵-۹۳-۱۴۱-۱۴۴-۱۴۶-۱۴۷-۱۷۵-۱۸۴-۱۸۷-۱۸۹-۱۹۲-۲۰۰-۲۳۳-۲۵۸-۲۶۴-۲۸۸-۲۸۹-۲۹۸-۳۰۴-۳۰۸-۳۶۴-۳۹۲-۳۹۴-۳۹۵-۴۲۴-۴۲۵-۴۳۰-۴۴۴-۴۴۵-۴۵۳-۴۵۷-۴۷۴-۴۸۷-۵۷۳-۵۸۷
ابوالقاسم کاشانی (صاحب تاریخ الجایتو) ۴۱۴
ابوالقاسم گرگانی (شیخ المشایخ) ۲۴-۵۳-۱۳۷-۱۳۸-۲۶۳-۴۳۹
ابوالقاسم نصرآبادی (ابراهیم بن محمد بن حمویه) ۲۴-۵۳-۲۶۲-۲۸۸-۲۸۹
ابوالقاسم هاشمی : رجوع شود به : خواجه ابوالقاسم هاشمی
ابوالمعالی (صاحب قابوسنامه) :۱۴۷
ابوالمغیث : رجوع شود به : حلاج
ابوالمهر: رجوع شود به : حلاج
ابوالنضر: ۱۹۲
ابوامامة (ابی امامة) ۲۵۱-۲۵۲-۳۳۷
ابوبکر: (بعقیدهٔ قشیری کنیه دقی و بعقیدهٔ غزالی کنیهٔ رقی است) ۲۲۶
ابوبکر- ابابکر صدیق (خلیفه) :۲۱۴-۲۱۵-۲۲۲-۲۳۱-۲۳۲-۲۳۳-۲۳۴-۲۸۳-۳۹۳-۵۳۶-۵۳۷
ابوبکر عبدالله بن محمد بن زیاد نیشابوری: ۱۱۳
ابوبکر کتانی : ۲۶۲ - ۳۵۹
ابوبکر محمد بن احمد السمسار : ۱۱۳
ابوبکر محمد بن داود دینوری (ابی داود) ۲۱۳-۲۲۵-۲۷۴
ابوبکر محمد بن هرون بن حمید : ۳۵
ابوبکر مؤدب :۹۳-۳۴۷
ابوبکر نساج طوسی : ۳۹۶
ابوبکر واسطی : ۱۶۶- ۱۷۵ - ۵۸۴
ابوبکر وراق : ۱۶۵ - ۵۱۰
ابوتراب نخشبی: ۴۱ - ۷۴ - ۳۹۰ - ۴۳۰
ابوجعفر (ع) : ۳۱۴
ابوجعفر محمد بن علی نسوی (معروف به محمد علیان) ۵۰۵
ابوجهر: ۳۵۵
ابوجهم (ابی جهم) : ۲۵۵
ابوجهیر (یا ابوجهین) : ۲۶۶
ابوحاتم سجستانی : ۲۷۷
ابوحامد : ۵۷۴
ابوحامد بن جبلة : ۳۴۲
ابوحسن بن سالم :۲۱۳
ابوحفص حداد : ۶۰ - ۹۰ - ۳۹۰ - ۴۴۵ - ۴۴۷ - ۴۷۳ - ۵۸۴
ابوحفص عمر بن فارض: رجوع شود به: ابن فارض
ابوحلمان دمشقی : ۳۸۸
ابوحلمان صوفی : ۱۸۴
ابوحمدون : ۴۴۷
ابوحمزة :۱۶۲ - ۳۵۶
ابوحمزه بغدادی : ۴۴۷
ابوحمو موسی بن یوسف (امیر قلمسان) ۴۱۶
ابوحنیفه : ۱۹۹- ۲۱۱- ۲۱۲-۲۳۸-۳۲۲-۳۵۲ - ۵۵۸
ابوحیان توحیدی : ۲۷۶
ابوخالد : ۳۴۲
ابوداود (صاحب سنن) : ۳۳۷
ابوذر (ابی ذر- اباذر) غفاری :۳۱۳-۳۱۴-۳۵۰ - ۵۹۱
ابوریحان محمد بن احمد بیرونی : ۳۰۵ - ۳۰۶-۳۰۷

ابوزرعة مقدسی (طاهر بن الحافظ ابی الفضل-المقدسی) : ۲۰ - ۱۰۰ - ۱۱۳ - ۳۴۱
ابوسعد قرمطی : ۲۴
ابوسعید ابی‌الخیر: ۲۴-۵۳-۸۸-۹۳-۱۰۰-۱۰۴ - ۱۱۱ - ۱۳۰ - ۱۳۴ - ۱۶۱ - ۱۷۷-۲۵۹ - ۲۶۰ - ۲۸۰-۲۹۰-۳۱۶-۳۶۱-۳۸۲ - ۳۹۲ - ۳۹۴-۳۹۵-۴۰۰-۴۱۲-۴۱۴-۴۲۵ - ۴۳۶ - ۴۵۶ -۴۸۷ - ۵۰۴ - ۵۰۸ - ۵۵۸ - ۵۶۶ - ۵۷۴
ابوسعید احمدبن بشر بن زیاد بن اعرابی: ۵۹۸
ابوسعید بهادرخان (ایلخان مغـول) ۴۰۶ - ۴۱۴ - ۴۱۵
ابوسعید خراز (احمدبن عیسی خراز بغدادی) : ۱۸۵ - ۲۸۰ - ۳۷۸-۳۸۸-۴۳۳ - ۴۶۵ - ۵۷۴-۵۸۳
ابوسلمان دمشقی : ۱۸۳
ابوسلیمان دارانـی : ۱۴۰ -۱۵۳ - ۲۲۶ - ۲۹۸ - ۳۶۱ - ۳۶۸ -۳۸۴ - ۵۸۶ - ۵۹۴
ابوسلیمان منطقی سجستانی : ۲۷۶
ابوصخرهذلی : ۲۸۵
ابوطالب جرجانی : ۳۳۸
ابوطالب مکی : ۲۰۰- ۲۰۱-۲۰۳ - ۲۰۷-۲۱۲
ابوطاهر: ۲۳۲
ابو عبدالرحمن سلمی (محمد بن حسین سلمی نیشابوری) ۵۳ -۹۳- ۱۸۲ - ۱۸۵ -۲۳۳ - ۲۹۸ - ۲۹۹ - ۳۰۴ -۳۹۰-۳۹۳ - ۴۳۱ - ۴۵۴ - ۵۷۲
ابوعبدالله : رجوع شود به : حلاج
ابوعبدالله بن جلا : ۳۵۹ - ۴۵۸
ابوعبدالله حسین شجاع بن الحسن بن موسی - البزاز : ۴۶۲
ابوعبدالله داستانی : ۳۹۵
ابوعبدالله شیرازی (معروف به ابن باکویه و باباکوهی) : ۳۹۵
ابوعبدالله قرشی : ۷۳
ابوعبدالله محمدبن خفیف : ۲۴- ۷۴- ۱۳۹- ۳۸۸ - ۴۴۷
ابوعبدالله محمدبن علی طائی اشبیلی اندلسی: رجوع شود به : ابن عربی
ابوعبدالله مغربی: ۳۹۰
ابوعبیدهٔ جراح : ۳۹۳
ابوعثمان سعیدبن اسمعیل حیری : ۶۵- ۲۶۹- ۲۸۸ - ۲۸۹ - ۳۹۰ - ۵۰۰ - ۵۷۱
ابوعثمان مغربی: ۵۳ - ۱۸۲ - ۱۸۵ - ۲۸۰
ابوعثمان نیشابوری : ۳۹۵
ابوعلی التاجر: ۱۱۱
ابوعلی بوزجانی : ۵۰۷
ابوعلی دقاق : ۱۸-۳۴-۵۲ - ۸۸ - ۲۵۹-۲۶۱ - ۲۶۹ - ۲۸۹-۳۸۰ - ۳۹۵ - ۵۰۴
ابوعلی (اباعلی) رودباری : ۵۲ - ۲۶۰ - ۲۶۱ - ۲۶۶ - ۲۷۵ - ۲۸۸ - ۳۲۱
ابوعلی سیاه مروزی : ۱۳۱ - ۳۹۵
ابوعلی‌سینا : ۳۷۲ - ۳۸۱ - ۴۳۸ - ۴۳۹ - ۵۱۹ - ۵۴۹ - ۵۵۱
ابوعلی شقیق بن ابراهیم : رجوع شود به - شقیق بلخی
ابوعلی فارمدی (امام ابوعلی) : ۱۴۸- ۳۹۵- ۳۹۶
ابوعلی کاتب : ۵۲
ابوعمرو: رجوع شود به نجید
ابوعمرو دمشقی : ۵۹۴
ابومحمد - ابامحمـد (پسر برادر معـروف کرخی) : ۳۲۳

ابومحمدجریری : ۱۹-۲۳-۲۴-۲۹۹-۴۴۷-۵۱۶
ابومحمد جوینی (شیخ ابو محمد عبدالله بن یوسف بن محمد جوینی) :۱۴۶ - ۱۴۷
ابومحمد رویم : ۱۶۵- ۵۹۴
ابومدین مغربی :۴۰۳
ابومروان قاضی : ۲۱۲
ابومسلم خراسانی : ۳۶۹
ابومسلم خولانی : ۱۶۵-۵۰۰
ابومعمر اصفهانی : ۱۵۰
ابومنصور قزار : ۱۳۹
ابوموسی اشعری : ۲۱۸- ۳۴۹-۳۹۳-۵۲۷
ابونصرعبدالله بن علی سراج طوسی : ۱۷-۳۳-۵۳-۶۳-۷۵-۷۹-۱۰۷-۱۲۶-۱۴۰-۱۵۳-۱۵۴-۱۵۵-۱۷۲-۱۸۳-۱۸۹-۲۰۰-۲۶۳-۲۷۴-۲۷۷-۲۷۸-۲۷۹-۲۹۰-۲۹۴-۲۹۶-۳۰۳-۳۰۸-۳۲۰-۳۴۹-۳۵۶-۳۸۳-۳۸۴-۳۸۹-۴۱۹-۴۵۱-۴۶۶-۵۰۰-۵۳۲-۵۴۲-۵۵۸-۵۸۲-۵۸۶-۵۸۷-۵۹۸
ابونصرفارابی : ۳۷۲ - ۵۴۹
ابونواس : ۱۲۰
ابونعیم اصفهانی : رجوع شود به حافظ ابونعیم اصفهانی
ابونعیم عبدالملک بن حسین : ۵۳۴
ابوهاشم صوفی : ۸۷ - ۳۵۴ - ۳۵۶ - ۳۶۴
ابوهاشم کوفی : ۳۵۴
ابوهریره : ۲۱ - ۲۴۰ - ۴۶۲ - ۵۳۴
ابویزید : رجوع شود به : بایزید بسطامی
ابویعقوب السوسی : ۳۵۹-۴۹۰-۵۴۳-۵۶۹
ابویعقوب نهرجوری : ۲۳- ۴۶۶ -۶۰۳
ابی حرب بن ابی الاسود دئلی : ۳۴۶
ابی زرین العقیلی : ۵۳۳
اپیکور: ۳۷۲
احمد (ص) : رجوع شود به محمد بن عبدالله پیغمبر اسلام
احمدبن ابی الحواری ۳۶۱ - ۴۵۶
احمدبن بنت منیع : ۲۱۳
احمدبن جعفر: ۱۴۰
احمدبن حنبل (ابوعبدالله) ۱۴۱- ۱۴۲-۱۶۳-۱۹۹ - ۲۱۳ - ۳۸۵ - ۳۹۴ - ۵۳۳
احمدبن عاصم انطاکی : ۵۷۰ - ۵۸۶
احمدبن عبیدالصفار : ۱۹۲
احمدبن علی بی ثابت : ۱۳۹
احمدبن عمربن خرشید قوله (خورشید کله - خورشید کلاه) : ۱۱۱
احمدبن محمد الزمجی الهاشمی المروزی (معروف به بارزی) ۳۳۴ - ۳۳۵
احمدبن محمدبن زید : ۴۳۱
احمدبن مقاتل عکی : ۲۷۷
احمدبن منصور البرسری : ۳۴۲
احمد خضرویه : ۳۳۳
احمد نصر : ۸۸ - ۴۲۳
ادوارد براون (مستشرق انگلیسی) : ۱۱۴ - ۴۳۶
ادیب کمندی : ۱۸
اذراعی : ۱۳۲
ارسطو : ۳۷۱ - ۳۷۲ - ۳۹۷
ارغون (پادشاه مغول) : ۱۱۴
ارقام : ۱۶۲
استادسیس : ۳۶۹
استاد عبدالرحمن (مقری ابوسعید) : ۵۱۴
استفن سوری : ۳۷۶
اسحق (پیغمبر) : ۳۱۹ - ۳۳۲

اسحق : رجوع شود به رقی
اسحق بن ابراهیم بن‌هانی : ۱۴۱
اسحق بن راهویه الحنظلی : ۳۵۲
اسحق موصلی : ۱۷۹ ۱۹۱
اسرافیل (استاد ذوالنون مصری) : ۲۷۸
اسفندیار چنگی : ۱۰۲
اسمعیل (فرزند ابراهیم پیغمبر) : ۷۶- ۳۱۱- ۳۵۹
اسمعیل بن ابی الحارث : ۳۴۲
اسود بن برید : ۱۶۵
اسیدبن حضیر : ۵۰۰
اشعری (ابوالحسن) : ۴۴۳
اصمعی : ۵۵۵
اعمش : ۳۳۹
افریدون (پادشاه) : ۳۵۶
افلاطون: ۲۶ - ۱۸۱ - ۳۷۲ - ۳۹۱-۳۹۷- ۵۵۰ - ۵۵۱
افلاکی : ۱۸۴
اقبال (عباس استاد فقید دانشگاه تهران) : ۲۷۹ - ۳۵۳ - ۴۰۲
الاقرع بن حابس تمیمی : ۳۱۵- ۳۵۰
الجایتو : ۱۱۳ - ۱۱۴ - ۱۱۵ - ۱۱۸ ۴۰۷ - ۴۱۴
الحاکم بامرالله : ۳۲۱
الحسن : ۳۱۳
الخواص : ۳۳۸
الزرکشی : ۵۲۸
الکلبی : ۳۱۴
المأمون (خلیفه) : ۳۵۱
المعتمد علی‌الله : ۱۰۸
امام‌الحرمین : ۱۰
امام مالکان : ۵۱۵
ام خالد (امة بنت خالدبن سعید بن عاص) : ۵۰ - ۱۲۲ - ۱۲۳
ام‌عطیه : ۲۲۹
امیة بن ابی‌الصلت : ۲۲۴ - ۳۲۴
امیرالمؤمنین (ع) : رجوع شود به : علی بن ابیطالب
امیر ایلکان : ۴۱۰
امیر جلال‌الدین شاه مسعود : ۴۰۹
امیر چوپان : ۴۰۹
امیرخلف : ۱۷۹
امیرسونتای : ۴۰۷
امیرسیورغان : ۴۱۰
امیرشمس‌الدین محمد : ۴۰۹
امیرشیخ حسن : رجوع شود به : شیخ حسن چوپانی
امیرعلی پاشا : ۴۰۷
امیرمحمود چوپانی : ۴۰۹
امیرنصر سامانی : ۲۷۳
امیریعقوب شاه : ۴۱۱
امین‌الدین محمدکازرونی : ۴۲۱
انجشه : ۲۲۴
انوری : ۱۱۲
اوحدالدین‌حامد کرمانی: ۲۹۲- ۲۹۳ - ۴۰۴
اوحدی اصفهانی (مشهور به مراغی) : ۴۱۸
اوس‌بن معزاء سعدی : ۳۱۱
اوغوسطنیوس : ۵۲۷
اویس قرن - قرنی : ۳۳ - ۱۲۷ - ۱۲۹ - ۱۵۱ - ۱۵۲ - ۱۶۵ - ۳۲۲ - ۳۵۳-۳۵۵- ۳۶۳ - ۵۰۰
اهوم ستوت : ۳۷
ایوب (پیغمبر) : ۱۴۰ - ۳۱۹-۳۳۲ - ۳۵۹
ایوب سختیانی : ۵۰۰

ب :

باباطاهر عریان : ۳۹۴
باباکمال خجندی : ۴۰۳
باباکوهی: رجوع‌شود به: ابوعبدالله شیرازی
بارزی : رجوع شود به احمدبن‌محمدالزمجی
بابو بوالخیر- بوالخیر(پدرابوسعید) : ۳۱۶- ۳۴۸
بایزید بسطامی (طیفوربن عیسی) : ۳-۶۵- ۸۱ - ۱۰۵ - ۱۷۱ - ۱۷۲ - ۱۷۷-۳۳۳- ۳۷۷ - ۳۷۸ - ۳۷۹ - ۳۸۵ - ۳۸۶-۴۱۴- ۴۲۳ - ۴۳۱- ۴۳۲ - ۴۳۹ - ۴۴۰ -۴۴۶- ۴۷۳ - ۴۷۹- ۵۰۵ - ۵۰۶-۵۰۷-۵۴۱ - ۵۶۳ - ۵۶۶ - ۵۶۸ - ۵۶۹-۵۸۶
بخاری (صاحب صحیح) : ۲۳۱
بدیع‌الزمان‌همدانی (ابوالفضل احمدبن‌حسین بن یحیی بن سعید همدانی) ۳۳۳
براء بن مالك : ۲۲۴ - ۲۴۳
برهان‌الدین محقق ترمذی : ۴۰۴
بزاز : ۵۸۸
بزرگمهر : ۳۱۹
بشربن‌الحارث حافی (ابونصر) : ۵۳-۳۳۳- ۳۴۲- ۳۵۵-۳۶۰-۳۶۵- ۳۶۸-۳۸۳-۵۸۵
بغداد خاتون : ۴۰۸
بکربن عبدالله مزنی : ۵۰۰
بلال (موذن پیغمبر) :۲۲۲-۳۱۴-۳۱۵-۴۵۱
بلقیس : ۱۱۸ - ۴۹۷
بلوشه (مستشرق فرانسوی) : ۱۰۱-۴۱۴
بنت بغدادیه (زینت بنت ابوالبرکات) : ۸۴
بندار بن حسین : ۲۵۹ - ۴۴۷
بنی‌ابراهیم : ۸۴
بنی ارفده - بنی ارفد(لقب حبشیان) : ۲۳۲- ۲۳۳ - ۲۳۴
بوجهل : ۵۱۵
بوحمزه : ۳۸۶
بوحنیفه : رجوع شود به ابوحنیفه
بودا : ۴۸۰
بوذر غفاری : رجوع شود به : ابوذرغفاری
بوسعید : رجوع شود به ابوسعید ابی‌الخیر
بوعبدالله باکو: ۱۶۱
بوعلی دقاق : رجوع شود به ابوعلی دقاق
بوعلی سینا : رجوع شود به ابوعلی سینا
بوعلی طوسی: رجوع‌شود به ابوعلی‌فارمدی
بولس رسول : ۳۷۵
بولهب : ۵۱۵
بومسیلم : ۴۱۲
بویطی : ۵۳۸
بهاءالدین زکریا مولتانی : ۴۰۴ - ۴۰۵ - ۴۹۳ - ۴۹۵
بهاءالدین علی‌بن عبدالحمید النیلی : ۳۱۸
بهاءالدین نقشبند بخاری : ۱۸۵ - ۴۲۱
بهاءالدین ولد : ۴۰۳ - ۴۰۴
بهار(محمدتقی ملك‌الشعراءاستادفقیددانشگاه تهران) : ۱۰۱ - ۱۰۹ - ۱۱۰ - ۱۱۲
بهرام : ۴۳۹
بهلول : ۵۹۲
بهمنیار (احمد بهمنیار کرمانی استاد فقید دانشگاه تهران) ۱۰۹ - ۱۱۰
بیاص (از حکمای سبعهٔ یونان) : ۳۰۵
بیبرس : ۸۴
بیرونی : رجوع شود به ابوریحان محمد بن احمد بیرونی
بیژن : ۳۲

پ :

پرفیریوس : ۳۷۱

پسر منصور : رجوع شود به حلاج
پلوتن - پلوتینوس : رجوع شود به فلوطین
پهلوان اسد : ۴۱۱
پیتاکوس (از حکمای سبعهٔ یونان) : ۳۰۵
پیر ابراهیم زاهد : ۴۱۴
پیرابوالفضل (محمد بن حسن) ۵۳ - ۱۰۶ - ۳۴۵ - ۳۴۷ - ۳۴۸ - ۳۹۵
پیرحسین : ۴۰۹
پیرهرات : رجوع شود به خواجه عبدالله انصاری
پیری آخر سالار : ۱۱۳
پیغمبر - پیغامبر : رجوع شود به محمد بن عبدالله (ص)

ت :

تاج الدین محمد بن الصاحب فخر الدین : ۸۴
تذکار پای خاتون : ۸۴
ترمذی : ۵۳۴
تیمور : ۱۱۶ - ۴۰۷ - ۴۰۸
تیمورتاش (امیر) : ۴۰۹

ث :

ثابت بنانی : ۵۰۰
ثالس ملطی (از حکمای سبعهٔ یونان):۳۰۵
ثعالبی : ۱۷۹ - ۲۹۰
ثعلبه : ۳۶۶
ثعلبی : ۳۱۵
ثوری : رجوع شود به ابوالحسن ثوری

ج :

جابر: ۲۵۱
جابر بن حیان : ۳۵۴ - ۳۵۵
جاحظ (جاحظ بصری):۳۲۹-۳۵۴-۳۵۶-۳۶۴
جامی (نورالدین عبدالرحمن بن احمد) :۲۲- ۵۹ - ۸۷ - ۱۷۰ - ۱۷۱ - ۲۹۳ - ۳۳۷ - ۳۵۴ - ۳۵۵ - ۳۷۶ - ۳۹۳ - ۴۶۱ - ۴۸۲ - ۴۹۰ - ۵۴۳ - ۵۴۶
جبریل - جبرئیل (فرشته) : ۲۴۳ - ۳۱۶
جرجانی (میرسید شریف علی بن محمد) : ۳۴- ۷۸ - ۸۰ - ۱۶۸ - ۵۷۴
جریج : ۴۹۸
جریر بن عبدالله بجلی : ۱۶۵
جریری : رجوع شود به ابومحمد جریری
جزائری (صاحب آیات الاحکام) : ۲۰۵
جعفر (جعفر بن ابیطالب) : ۱۶۲
جعفر: ۱۳۹
جعفر بن محمد الصادق (ع) : رجوع شود به صادق
جعفر بن نصیر: ۲۵۹
جعفر خلدی (ابومحمد جعفر بن محمد بن نصیر خلدی) : ۱۳۹
جلال الدین تورانشاه : ۴۱۰
جلال الدین شاه مسعود اینجو: ۴۰۹
جلال الدین محمد مولوی بلخی (مولانا) : رجوع شود به مولوی
جمال الدین شیخ ابو اسحق : رجوع شود به شیخ ابواسحق
جمال الدین عبدالرزاق اصفهانی : ۳۹۸
جمال مجرد : رجوع شود به سید جمال مجرد
جنید بغدادی (ابوالقاسم جنید بن محمد) : ۳-۲۲-۲۳-۲۸-۳۰ - ۵۲ -۵۳ -۶۳ -۶۶- ۷۳ -۷۹ -۸۹ -۱۰۴ - ۱۲۸ -۱۳۹ -۱۵۶- ۱۶۲ -۱۷۱ -۱۷۳ -۱۸۲ - ۲۱۳ -۲۱۵- ۲۵۹ -۲۶۱ -۲۶۲ - ۲۶۸ -۲۷۴ -۲۷۶- ۲۸۰ -۲۸۸ -۲۸۹ - ۲۹۱ -۲۹۹ -۳۰۹ - ۳۱۹ -۳۲۶ - ۳۲۸ -۳۳۲ -۳۵۹ - ۳۷۶- ۳۷۷ -۳۸۰ -۳۸۶ -۴۳۰ -۴۳۱ - ۴۳۹ - ۴۴۵ - ۴۴۷ - ۴۵۴ -۴۵۷ - ۴۷۱ - ۴۷۲ -

۴۷۳-۵۰۷ - ۵۶۹ - ۵۷۵ - ۵۷۶-۵۸۱ -
۵۸۵ - ۵۸۶ - ۵۸۸ - ۶۰۴
جوهری : ۳۱۱
جوینی : ۱۹-۴۰۲

چ :

چنگیز (مغول) : ۴۰۸

ح :

حاتم اصم : ۷۴-۱۳۲
حاج سید ضراب (امیرسید) : ۴۱۰
حاج شمس الدین قاسم : ۴۱۰
حاجی خلیفه (صاحب کشف الظنون) ۳۳۰
حاجی طغای : ۴۰۷
حاجی ملاهادی سبزواری : ۸ - ۱۱- ۴۴۰
حارث محاسبی (ابوعبدالله حارث بن اسد)
۱۸-۲۱۳ - ۳۲۶ - ۳۲۷ - ۳۵۴ - ۳۸۵ -
۴۴۷ - ۴۵۶ - ۵۸۶ - ۵۸۷ - ۵۹۴
حافظ (خواجه شمس الدین محمد حافظ شیرازی) : ۱-۲-۳-۵-۱۴-۱۵-۱۶-۱۷-
۱۹-۲۰-۲۵-۲۷-۲۹-۳۲-۳۳-۳۸-۳۹-
۴۰ - ۴۳ - ۴۴ - ۴۵ - ۴۹ - ۶۶ - ۷۴ -
۷۸ - ۸۱ - ۸۲ - ۱۰۱ - ۱۰۷-۱۱۹-۱۲۰-
۱۲۱ - ۱۴۴ - ۱۵۶ - ۱۵۷ - ۱۵۸ - ۱۵۹-
۱۶۳ - ۱۶۴ - ۱۶۶ - ۱۶۷ - ۱۷۱ - ۱۷۲ -
۱۷۶ - ۱۷۷ - ۱۷۹ - ۲۷۶ - ۲۹۰ - ۳۰۲ -
۳۳۴ - ۳۴۵ - ۴۱۹ - ۴۲۸ - ۴۳۹ - ۴۴۱-
۴۴۹ - ۴۶۴ - ۴۶۵ - ۴۸۲ - ۴۹۱ - ۴۹۵-
۴۹۷ - ۵۱۶ - ۵۲۱ - ۵۲۸ - ۵۵۰ - ۵۵۵-
۵۵۷ - ۵۵۸ - ۵۶۱ - ۵۶۲ - ۵۶۵ - ۵۶۷-
۵۷۰ - ۵۸۱ - ۵۸۶ - ۵۹۵ - ۶۰۴
حافظ ابرو : ۴۱۴
حافظ ابونعیم اصفهانی : ۱۱۱-۳۰۷-۳۱۲ -
۳۱۴ - ۳۲۰-۳۳۷-۳۴۲-۳۴۶-۳۴۹-۳۹۳

حافظ ابی بکر احمد بن علی بن الخطیب - البغدادی : ۳۳۲
حافظ المقدسی (ابوالفضل) : ۱۱۳
حباب بن محمد تستری : ۲۳۳
حبیب عجمی : ۵۱ - ۵۲ - ۸۵ - ۵۰۰-۵۹۵
حجاج بن یوسف ثقفی : ۳۶۳
حذیفة بن یمان : ۳۱۴ - ۳۵۵ - ۳۵۷
حرث بن ابی اسامة : ۱۹۲
حسام الدین حسن چلبی : ۴۰۵
حسان بن ثابت : ۲۲۳-۲۴۳
حسن (ع) (امام حسن بن علی) ۱۶۴-۳۵۳
حسن بصری : ۵۱ - ۵۲ - ۸۵ -۸۷- ۱۲۷-
۱۶۵-۲۵۰- ۳۲۲-۳۲۳ - ۳۳۹ - ۳۵۵ -
۳۵۶ - ۳۵۷ - ۵۰۰ - ۵۸۵
حسن بن محمد بن قلاون : ۴۹۳
حسن مؤدب : ۱۰۴- ۱۰۵- ۵۱۴
حسین (برای نمودن وزن کلمه) : ۴۹۸-۵۰۰
حسین امیرحسینی : ۴۲۱
حسین بن علی (ع): ۵۳-۱۶۴-۳۶۳-۵۳۵-۵۹۱
حسین بن علی الطباجیری : ۳۴۲
حسین بن منصور حلاج : رجوع شود به حلاج
حصری (ابوالحسن) ۲۳-۲۴-۲۵۶-۳۵۸-
۳۸۰ - ۴۲۳ - ۴۴۷ - ۴۷۳
حضرت رضا (ع) رجوع شود به علی بن موسی الرضا
حضرت عبدالعظیم : ۸۵
حکمت (علی اصغر) : ۱۱۴
حکیم ترمذی (ابوعبدالله محمد بن علی) :
۳۸۸-۵۱۰
حلاج (حسن بن منصور حلاج بغدادی) : ۲۴
حلاج (حسین بن منصور حلاج بیضاوی) : ۲۱-
۲۲-۲۳-۲۴-۲۵-۲۷-۲۸-۲۹-۱۷۷-۳۵۶-

۳۷۷-۳۸۸-۴۳۱-۴۴۷-۵۶۶-۵۶۹-
۵۸۶-۶۰۳
حلاج (علی): ۲۶۳
حلاج الاسرار: رجوع شود به حلاج (حسین بن منصور)
حماد: ۲۱۲
حماد الخیاط: ۳۵
حماد بن ابی سلیمان: ۳۴۲
حماد بن زید: ۵۰۰
حماد دباس: ۴۰۳
حمدالله مستوفی: ۴۰۳
حمد بن احمد الحداد (احمد؟) ۳۴۲
حمدون قصار (ابوصالح حمدون بن احمد بن عمارة القصار) ۴۰-۴۲-۷۳-۱۲۸-۳۸۵-
۴۹۲
حمزة بن یوسف سهمی: ۳۵
حمید: ۱۹۲
حنبل: رجوع شود به احمد حنبل

خ:

خاقانی: ۱۲۰-۳۹۷-۳۹۸
خالد بن سعید بن عاص: ۱۲۳
خالد بن ولید: ۲۲۸-۳۶۳
خباب: ۳۱۵-۳۵۰
خدابنده: رجوع شود به الجایتو
خراز: رجوع شود به ابوسعید خراز
خربنده: رجوع شود به الجایتو
خرشیدکله: رجوع شود به احمد بن عمر بن خرشید قوله
خرقانی: رجوع شود به ابوالحسن خرقانی
خضر (ابوالعباس): ۲۱۴-۳۷۹-۴۹۷-
۴۹۸-۵۱۰-۵۷۱
خلیل: رجوع شود به ابراهیم پیغمبر
خلیفهٔ سوم: رجوع شود به عثمان
خلیلی (محمد علی): ۳۲۵-۳۳۷-۳۴۳
خواجه ابوالقاسم هاشمی: ۵۱۲-۵۱۳
خواجه امام مظفر نوقانی: رجوع شود به مظفر نوقانی
خواجهٔ انبیاء: رجوع شود به محمد بن عبدالله (ص)
خواجه بوالفتح شیخ: ۸۶
خواجه عبدالله انصاری: ۲۹۰-۲۹۳-۴۲۲-
۴۷۶-۵۶۶-۵۴۸-۵۵۹-۵۶۲
خواجه نظام الملک: ۳۹۱
خواجه نصیرالدین طوسی: ۴۶۴-۴۷۶-۵۴۴
خوارزمشاه (سلطان محمد): ۴۰۳
خوارزمی: ۱۱۱
خواص: رجوع شود به ابراهیم خواص
خوانساری (میرزا محمد باقر خوانساری اصفهانی): ۲۰۰
خیام (عمر): ۱۴-۳۹۱
خیرالنساج: ۲۶۶-۵۷۵
خیلون (از کلمای سبعهٔ یونان): ۳۰۵

د:

داود (پیغمبر): ۲۱۷-۲۲۶-۲۳۰-۲۵۱-
۲۹۷-۳۲۷-۳۵۹-۵۲۸-۵۳۹
داود (از تابعین): ۵۰۰
داود طائی: ۵۱-۵۲-۳۶۸
دبیر سیاقی (محمد): ۱۰۲
دراج (ابوالحسین): ۲۷۴-۲۷۸-۲۷۹
دقی: ۲۷۴
دمیری (ابوالبقاء کمال الدین محمد بن موسی عیسی الدمیری): ۲۳۰
دولتشاه سمرقندی: ۱۱۴
دولندی: ۴۰۸

دوندی : ۴۱۱

ذ :

ذوالقرنین : ۳۵۶
ذوالنون مصری (ابوالفیض ذوالنون بن ابراهیم) : ۳۰ - ۳۱ - ۱۸۲ - ۲۱۳ - ۲۵۹- ۲۶۷ - ۲۷۷ - ۲۷۸- ۲۹۸ - ۳۳۰ - ۳۳۱ ۳۵۶ - ۳۶۱ - ۳۷۶ - ۳۷۷ - ۳۷۹- ۴۳۰ ۴۳۱ - ۴۴۵ - ۴۴۶ - ۴۶۵ -۴۹۰ -۵۱۰- ۵۷۲ - ۵۸۳ ۵۹۴ - ۶۰۴
ذووهم : ۳۱۵ - ۳۵۰

ر :

رابعهٔ عدویه: ۶۰- ۳۶۶-۳۶۷- ۵۰۰ -۵۴۱
رابعهٔ قزداری بلخی : ۱۳۳ - ۳۳۶
رازی (امام رازی) : ۷۱
راوندی (صاحب راحة الصدور) ۳۹۴
ربیع بن خاتم : ۳۵۵
ربیع بن خثیم : ۱۶۵ - ۴۴۴ - ۵۰۰
ربیع بنت مسعود : ۲۸۳
رستم : ۳۲
رسول : رجوع شود به محمدبن عبدالله (ص)
رشیدالدین وزیر (خواجه رشیدالدین فضل الله): ۱۱۴ - ۴۰۸ - ۴۱۳ - ۴۱۴ - ۴۱۵-۴۱۶- ۴۱۷ - ۵۴۵
رشید یاسمی : ۱۰۲
رضوان (دربان بهشت) : ۵۹۳
رضی الدین علی لالا : ۴۰۳
رقام : ۳۸۶ - ۳۸۷
رقی : ۲۲۵-۲۷۳-۲۷۴ - ۵۱۵-۵۱۶-۵۸۶
رکن الدین امامزاده : ۲۰
رکن الدین علاء الدوله : رجوع شود به علاءالدوله سمنانی
روح القدس : ۲۲۳
روح الله (عیسی) : ۳۱۹
رودابه : ۳۱۹
رودکی : ۲۷۳
روزبهان (شیخ ابو محمد بن ابی نصر بقلی شطاح فسائی شیرازی): ۲۶۳ ۲۶۷ -۲۹۱- ۲۹۴ - ۴۰۳ - ۶۰۱
رونده (عبدالله) : ۳۶۹
رویم (محمد ـ در اصل چنین است و ظاهراً صحیح آن ابومحمد باید باشد) : ۲۸۰
رویم بن احمد (ابو محمد) : ۶۳ - ۱۸۴ - ۲۷۷ - ۲۹۸ -۳۸۷ - ۴۳۱ - ۴۵۶-۴۸۷

ز :

زال : ۳۲
زبیر : ۳۶۳ - ۳۹۳
زرارة بن ابی اوفی : ۲۶۶
زرتشت ـ زردشت : ۳۷ - ۳۸ - ۱۱۶- ۱۱۷ - ۱۱۹
زقاق : ۲۷۴
زکریا (پیغمبر) : ۳۱۹ - ۳۳۲ - ۴۹۷
زکی مبارك (دکتر) : ۱۹۰ - ۳۰۶-۳۱۲- ۳۲۴ - ۳۵۷
زلیخا : ۴۹۲ - ۵۲۶ - ۵۵۶
زهادثمانیه : ۱۶۵
زهری : ۲۱۱
زمخشری : ۳۱۰ - ۳۱۳
زنون (امپراطور) : ۳۷۵
زیادبن ابیه : ۱۰۸
زیدبن حارثه : ۱۶۲
زید بن صوحان بن صبرة : ۸۸
زین الدین ابوبکر تایبادی (مولانازین الدین): ۴۲۱
زین الدین ابی الفضل عبدالرحیم بن الحسینی

عراقی (علامه زین‌الدین) : ۲۵۱-۵۳۳
زین‌العابدین (ع) (علی بن حسین) : ۵۳
زینب (معروف به بنت بغدادیه - دختر ابوالبرکات) : ۸۴

ژ :

ژوستی نین (امپراطور) : ۳۷۵
ژوکوفسکی : ۳۸۲

س :

سام : ۳۹۷
سبُنه : ۳۷ - ۳۸
سبزواری : رجوع شود به ملامحمد باقر سبزواری
سبکی (صاحب طبقات الشافعیه) : ۱۴۶
سخاوی (صاحب الضوء اللامع) : ۲۳۰
سری سقطی (ابوالحسن سری بن مغلس سقطی) : ۵۲-۵۳-۶۳-۷۹-۱۶۵-۲۱۳-۲۶۲-۳۵۵-۳۶۴-۳۶۷-۴۳۳-۴۸۵
سعدالدین حموی : ۱۸۵-۴۰۳-۵۸۱
سعد وقاص : ۳۹۳
سعدی : ۱۵۴-۱۵۵-۱۸۳-۲۲۶-۲۷۱-۲۹۰-۳۹۸-۴۳۷-۴۳۸
سعیدالدین فرغانی : ۴۷
سعید بن المسیب : ۱۸-۵۰۰
سعید بن جبیر : ۳۳۹
سعید نفیسی : ۹۶
سفیان : ۲۱۱
سفیان بن عیینة : ۳۳۹
سفیان ثوری : ۱۲۷-۲۱۲-۳۲۲-۳۵۳-۳۵۶-۳۶۸-۵۰۰
سقراط : ۳۹۱
سلامان : ۵۲۶
سلطان اویس : ۴۱۰
سلطان شبلی : ۴۱۱
سلطان ولد (بهاء الدین) : ۴۰۵ - ۴۲۱
سلمان فارسی : ۳۱۴-۳۱۵-۳۴۹-۳۵۰-۵۱۱
سلمی نیشابوری : رجوع شود به ابوعبدالرحمن سلمی
سلیمان بن داود (پیغمبر) : ۱۱۸-۲۳۲-۴۹۷
سمعانی : ۳۱۴-۳۱۵-۳۴۹-۳۵۰-۵۱۱
سمنون محب (ابوالقاسم سمنون بن حمزه) : ۲۶۲-۴۴۷-۵۳۱-۵۶۸
سنائی غزنوی : ۲۷-۶۵-۱۰۲-۱۰۳-۱۰۴-۱۱۹-۳۷۴-۳۹۳-۴۰۰-۴۱۴
سهراب : ۳۲
سهروردی (شیخ الاسلام ابوحفص شهاب الدین عمر) : ۱۷-۴۳-۴۷-۵۱-۵۳-۶۲-۸۳-۹۵-۱۰۸-۱۱۳-۱۲۴-۱۲۹-۱۳۴-۱۴۹-۱۶۲-۱۸۷-۱۹۵-۲۰۱-۳۰۹-۳۱۱-۳۱۳-۳۱۸-۳۴۱-۳۴۷-۳۵۷-۳۷۴-۴۰۴-۴۱۳-۴۳۳-۴۹۴-۴۹۵-۵۷۱-۵۷۴-۵۸۶-۶۰۰
سهروردی (شیخ اشراق - شهاب الدین یحیی بن حبش) : ۲۷-۱۵۹-۳۹۷-۴۴۰
سهل بن عبدالله تستری : ۲۲-۲۳-۵۶-۶۳-۷۳-۲۶۰-۲۸۰-۲۹۹-۳۰۲-۳۳۳-۳۸۳-۳۸۷-۴۴۷-۴۵۲-۴۷۳-۵۰۱-۵۰۴-۵۱۲-۵۶۸-۵۷۲-۵۸۵-۵۹۴
سهل بن علی اصفهانی : ۴۵۲
سودی (شارح اشعار حافظ به ترکی) : ۱۵۸
سولون (ازحکمای سبعهٔ یونان) : ۳۰۵
سید جمال مجرد ساوجی : ۴۹۲-۳۹۳-۴۹۵
سیدحسن غزنوی : ۵۶۰
سید عالم (کنایه ازحضرت رسول) : ۵۵۱

سیمرغ : ۳۷ - ۳۸

ش :

شافعی : ۲۵ - ۱۰۵ - ۱۴۱ - ۱۴۲-۱۹۹- ۲۱۱- ۲۲۲ - ۲۳۸- ۲۳۹ - ۲۴۷ - ۲۴۸- ۲۴۹ - ۲۶۸ - ۳۸۰ - ۵۳۶ - ۵۴۴- ۵۵۸
شاه حسن : ۴۱۰
شاه شجاع (امیر شیراز) : ۴۱۰ - ۴۱۱
شاه کـرمانی (شاه بن شجاع کرمانی از مشایخ صوفیه) : ۲۸۹ - ۳۹۰
شاه محمود : ۴۱۰ - ۴۱۱
شاه یحیی : ۴۱۰
شبلی (ابوبکر) : ۲۴ - ۲۹ - ۳۱ - ۵۳ - ۱۵۴ - ۱۶۴ - ۱۶۵- ۱۸۳- ۱۸۴ - ۲۵۸- ۲۷۶ -۲۷۷ - ۲۸۸- ۲۹۶ - ۳۵۸ - ۳۷۷- ۳۷۹ -۴۳۱ - ۴۳۲ - ۴۴۵ -۴۴۷ -۴۵۷- ۴۷۳- ۵۲۹ - ۵۷۲ - ۵۷۵ - ۵۸٤
شعبه : ۱۴۰ - ۱۹۲ - ۲۳۳
شعبی : ۲۱۲
شقیق بلخی (ابوعلی شقیق بن ابراهیم ازدی بلخی) : ۳۶۸ - ۴۵۸ - ۴۶۱
شمس تبریزی : ۵۸ - ۵۹ - ۱۷۲ - ۱۷۶ - ۱۷۷ - ۱۹۸ - ۴۷۶ - ۵۲۴ - ۵۴۸-۵۵۵- ۵۵۸ - ۵۵۹ - ۵۶۰ - ۵۶۱
شوبنهاور (آلمان) : ۴۸۰
شهاب‌الدین (فرزند رشیدالدین فضل‌الله وزیر) : ۵۴۹
شهاب‌الدین احمد : ۸۹
شهرستانی (صاحب ملل و نحل) : ۳۷۱
شهید اول (ابوعبدالله محمدالمکی) : ۱۵۵
شهید ثانی (صاحب مسالك) : ۲۰۲- ۲۰۴
شهیدی (شیخ علی بن شیخ محمـد بن شیخ حسن) : ۲۰۰
شیبان راعی : ۱۴۱ - ۱۴۲
شیخ آذری (نورالدین حمزة بن علی بن عبدالملك طوسی بیهقی) : ۴۷
شیخ ابواسحق اینجو (شاه) : ۴۰۸-۴۰۹-۴۱۰
شیخ ابوالفضل حسن: رجوع شود به پیر ابوالفضل
شیخ احمد (شاید احمد نصر ؟) : ۳۴۷
شیخ اشراق : رجـوع شود به سهروردی شهاب‌الدین یحیی
شیخ اکبر : رجوع شود به ابن عربی
شیخ‌الاسلام : رجوع شود به سهروردی عمر
شیخ‌الرئیس : رجوع شود به ابوعلی سینا
شیخ امین‌الدین : ۲
شیخ بهائی : ۲۵
شیخ حسام‌الدین سمرقندی : ۴۱۷
شیخ حسن ایلکانی : ۴۰۷
شیخ حسن چوپانی : ۴۰۹ - ۴۱۱
شیخ حسن کوچك : ۴۰۹
شیخ روزبهان : رجوع شود به روزبهان
شیخ شهاب‌الدین سهروردی : رجوع شود به سهروردی عمر
شیخ صفی‌الدین اردبیلی : ۴۱۴-۴۱۶-۴۲۱
شیخ صنعان : ۳۶ - ۴۹۶
شیخ علی قوشچی (حاکم خراسان) : ۴۰۷
شیخ محمود شبستری - شیخ شبستر: ۸- ۷۰ ۱۲۱-۱۶۹-۳۹۷-۴۲۱-۴۲۷-۴۶۳-۴۸۷
شیخ مغرب : رجوع شود به ابومدین مغربی
شیخ ولی تراش : رجـوع شود به نجم‌الدین کبری
شیرون : ۴۰۹
شیرین : ۵۲۶

ص :

صادق (ع) (جعفر بن محمد) : ۶ - ۱۳- ۳۴-

۶۰ - ۳۲۰ - ۳۵۲ - ۵۵۸
صالح بن احمد : ۲۱۳
صالح بن عبدالجلیل : ۳۵۶
صالح مری : ۲۶۶ - ۵۰۰
صدرالدین قونوی (قونیوی) : ۵۵ - ۵۶ - ۱۸۵ - ۴۰۱ - ۴۰۴ - ۴۰۵
صدرالمتالهین : رجوع شود به ملاصدرا
صدیق : رجوع شود به ابوبکر صدیق
صلة بن اشیم : ۵۰۰
صوفة (ابوحی غوث بن مر بن ادبن طابخة بن الیاس بن مضر) : ۳۱۰ - ۳۱۱ - ۳۲۳
صهیب : ۳۱۴ - ۳۱۵ - ۳۵۰ - ۳۵۵

ض :

ضمرة : ۳۴۲

ط :

طامة الکبری : رجوع شود به نجم الدین کبری
طاوس : ۳۳۶
طاهر بن بلال همدانی : ۲۱۴
طایع (خلیفه) : ۲۸۸
طبرانی (صاحب الاوسط) : ۲۵۰ - ۲۵۲ - ۵۸۸
طغرل : ۳۹۴
طغرلتکین : ۱۱۲
طلحة : ۳۶۳ - ۳۹۳
طلحة (ابن عمرو بصری) : ۸۳ - ۳۴۶
طلحة بن یوسف العطار : ۱۱۱
طیالسی رازی : ۲۷۷

ظ :

ظهیرالدین عبدالرحمن بن علی بن بزغش : ۴۲۱

ع :

عامر بن عبدالقیس : ۱۶۵ - ۵۰۰
عایشه : ۳۵ - ۱۲۷ - ۱۵۲ - ۱۹۲ - ۱۹۴ -
۲۲۲ - ۲۲۳ - ۲۳۱ - ۲۳۲ - ۲۳۳ - ۲۳۴ - ۲۴۲ - ۲۴۸ - ۲۵۰ - ۳۶۳
عبدالرحمن بن الاسود : ۳۳۲
عبدالرحمن بن خلدون مغربی : رجوع شود به ابن خلدون
عبدالرحمن سلمی : رجوع شود به ابوعبدالرحمن
عبدالرحمن صوفی : ۳۲۳
عبدالرزاق : ۱۴۰
عبدالصمد همدانی : ۶۰۳
عبدالعزی : ۱۱۵
عبدالعزیز اسلامبولی : ۳۰۷
عبدالعزیز بن علی الازجی : ۳۳۸
عبدالقادر گیلانی : ۴۰۳
عبدالکریم : ۳۴۲
عبدالله : ۳۴۱
عبدالله بناجی : ۲۶۰
عبدالله بن احمد : ۱۴۰
عبدالله بن جعفر طیار : ۲۱۲ - ۲۱۳
عبدالله بن حسن عنبری : ۱۱۹
عبدالله بن عباس : ۱۲۶ - ۳۳۹
عبدالله بن عدی الحافظ : ۳۵
عبدالله بن علی طوسی : رجوع شود به ابونصر سراج طوسی
عبدالله بن علی بن محمد تمیمی : ۶۵
عبدالله بن عمر : ۳۵۳
عبدالله بن محمد الدمشقی : ۳۱۴
عبدالله بن مسعود : ۳۱۵ - ۳۳۹
عبدالله خفیف : ۲۴
عبدالله مبارک : ۱۷ - ۵۸۴
عبدالله مغربی : ۱۶۶
عبدالله منازل : ۴۹۲
عبدالملک اسکاف : ۲۵

عبدالملک بن مروان : ۳۶۳
عبدالواحدبن‌زید: ۸۷ - ۳۵۵ - ۳۶۰ - ۵۰۰
عبدالواحدبن میمون مولی عروة : ۳۵
عبدالواسع جبلی : ۳۹۸
عبد شمس : ۱۱۵
عبدک‌الصوفی : ۳۵۴ - ۳۵۵
عبید زاکانی : ۴۰۸
عتاب‌بن بشیر : ۵۰۰
عتبهٔ غلام : ۵۰۰
عثمان (خلیفه سوم) ۱۶۳ - ۲۵۳ - ۳۵۷ - ۳۶۳ - ۳۹۳
عثمان بن مظعون (ابوالسائل) : ۳۳۷
عثمان مختاری غزنوی : ۱۳۳
عدی‌بن زید عبادی : ۳۳۰
عذراء : ۵۲۶
عراقی (فخرالدین ابراهیم همدانی) : ۱۷۱- ۲۹۳ - ۴۰۱ - ۴۰۵ - ۴۹۳
عروة : ۲۳۱
عروضی سمرقندی (نظامی عروضی) : ۴۲۹
عزالدین‌محمود کاشانی (صاحب‌مصباح‌الهدایة): ۱۷ - ۴۸ - ۷۴ - ۹۸ - ۱۲۲ - ۱۳۵-۱۶۳- ۱۷۰- ۱۷۵- ۱۸۹ - ۲۰۸ - ۲۶۵ - ۲۸۴- ۳۰۱- ۳۳۳- ۳۴۶ - ۴۱۲ - ۴۲۱ -۴۳۴- ۴۴۸ - ۴۵۹- ۴۸۱ - ۴۹۰ - ۵۴۰ ۵۷۶ - ۵۸۶ - ۵۹۳ - ۶۰۲
عزة : ۵۳۰
عزت ملک خاتون : ۴۱۱
عزیر (پیغمبر) : ۳۵۷
عزیز نسفی : ۴۰۴
عسقلانی : رجوع شودبه ابوالحسن عسقلانی اسود
عضدالدین ایجی : ۵۰۳
عطاء : ۲۱۲ - ۳۴۰
عطاء بن ابی‌رباح : ۲۰۱
عطاء سلمی : ۵۰۰
عطار (فریدالدین محمد) : ۲۱ - ۲۲ - ۲۳ - ۲۶ - ۲۷ - ۲۸ - ۲۹ - ۳۳ - ۳۶ - ۳۷ - ۶۵ - ۸۵ -۸۶ - ۱۰۵ - ۱۲۸ -۱۵۴-۱۵۶- ۱۶۲ - ۳۳۳ - ۳۴۵ - ۳۷۰ - ۳۷۴-۳۷۷- ۳۷۹ - ۳۸۰ - ۴۰۰ - ۴۰۳ - ۴۰۵-۴۱۴- ۴۲۳ - ۴۳۲ - ۴۶۲ - ۴۷۵ - ۴۷۷-۵۵۷- ۵۶۴ - ۵۸۲
عقبة بن عامر : ۲۵۲
عقیل : ۲۳۱
عکرمه : ۳۴۰
علاء : ۱۴۰
علاءالدوله سمنانی : ۲۸۰ - ۴۱۵ -۴۲۱
علاء بن حضرمی : ۵۰۰
علامه : ۲۰۳
علامه زین‌الدین ابی الفضل عراقی : رجوع شود به زین‌الدین ابی‌الفضل
علامهٔ‌فقید: رجوع‌شود به محمدبن‌عبدالوهاب قزوینی
علمی (کتابفروش) : ۱۵
علی‌بن‌احمد اهوازی:رجوع شودبه‌ابوالحسن علی‌بن احمد
علی‌بن البیرمی : ۳۳۰
علی‌بن حسین (ع) : ۳۲۲
علی‌بن سهل اصفهانی : ۸۹ - ۳۹۰
علی بن‌عثمان جلابی : رجوع شودبه‌هجویری
علی‌بن عمر: ۲۵۳
علی‌بن محمد کتانی : ۵۶۹
علی‌بن موسی‌الرضا (ع) : ۵۰ -۵۱ -۳۰۱- ۳۲۱ - ۳۵۱ - ۳۵۲

علی‌پاشا صالح : ٤٣٦
علی حمزة بن علی‌حسن الطوسی : ٣٣٤
علی رازی : ٣٣٨
علی سهل (پسرشاه شیخ‌ابواسحق) : ٤٠٨
علیشاه بن محمدخوارزمی (معروف به بخاری) ٤١٧
علی صندلی : ٩٣
علی بن ابیطالب (ع) (علی مرتضی) : ٣٦ - ٥٠ - ٥١ - ٥٢ - ٥٣ - ١٢٧ - ١٤١ - ١٤٩ - ١٥٢ - ١٦١ - ١٦٢ - ١٦٤ - ١٦٦ - ١٨٤ - ٢٢٨ - ٢٥١ - ٢٩٨ - ٣٢١ - ٣٢٢ - ٣٦٣ - ٣٨٤ - ٣٨٨ - ٣٩٢ - ٥٣٦ - ٥٨٠ - ٥٨٢ - ٥٩٣
عمار (عماریاسر) : ٣١٥ - ٣٥٠
عمر (عمر بن خطاب خلیفه ثانی) ٣٦ - ٦٤ - ١٢٧ - ١٥٠ - ١٥١ - ١٥٢ - ١٦٣ - ١٦٤ - ٢٣١ - ٢٣٣ - ٢٣٤ - ٢٥٠ - ٢٥٤ - ٢٦٨ - ٢٨٣ - ٣٢٢ - ٣٥٣ - ٣٦٣ - ٢٩٣ - ٤٧٨ - ٥٣٦ - ٥٣٧
عمرو بن حارث : ٢٣٢
عمرو بن شريد : ٢٢٤
عمر بن ظفر : ٣٣٨
عمر بن محمد : ٤١٦
عمیدالملك کندری : ٣٩١
عیسی القصار : ٦٠٣
عیسی بن مریم (ع) : ٢٩٧ - ٣٠٤ - ٣١٨ - ٣١٩ - ٣٢٤ - ٣٢٥ - ٣٣٢ - ٣٣٣ - ٣٣٤ - ٣٤١ - ٣٥٩ - ٣٩٧ - ٤٥٠ - ٥٠٤ - ٥٠٦ - ٥٣٤ - ٥٦٩
عین‌القضاة همدانی : ٣٦١ - ٣٩٢
عیینة بن‌حصین : ٣١٥ - ٣٥٠

غ :

غازان خان : ١١٤ - ٤١٣ - ٤١٤ - ٤١٥ - ٤١٦
غزالی (احمد) : ١٧٦ - ٢٩٣ - ٣٩٢ - ٣٩٥ - ٤٤٦ - ٤٧٥ - ٥٢٥ - ٦٥٣ - ٥٦٧
غزالی (حجة‌الاسلام امام ابوحامد محمد بن محمد غزالی طوسی) : ١٩ - ٢٨ - ٢٩ - ٤١ - ٦٢ - ٦٨ - ٨٠ - ١٢٤ - ١٥٣ - ١٥٤ - ١٦١ - ١٦٨ - ١٧٣ - ١٨١ ١٨٦ - ١٨٩ - ١٩٢ - ١٩٥ - ١٩٧ - ٢٠٠ - ٢٠١ - ٢٠٣ - ٢٠٩ - ٢٢٦ - ٢٦٧ - ٢٨٢ - ٢٩٦ - ٣٤١ - ٣٨٩ - ٣٩١ - ٣٩٣ - ٣٩٤ - ٣٩٦ - ٤٣١ - ٤٥٠ - ٥٣٢ - ٥٣٣ - ٥٣٥ - ٥٣٨ - ٥٤٠ - ٥٤٣ - ٥٧١ - ٥٨٩ - ٥٩٨
غلام خلیل - غلام‌الخلیل : ١٦٢ - ٣٨٦
غنی (دکترقاسم) : ٦٤ - ٦٥ - ٨٧ - ١٢٠ - ١٣٣ - ٣٢٨ - ٣٥١ - ٣٥٢ - ٣٩٦ - ٤٠٨ - ٤٢٤ - ٤٣٣ - ٤٥٠ - ٥٣٢ - ٥٣٣ - ٥٣٥ - ٥٣٨ - ٥٤٠ - ٥٤٣ - ٥٧١ - ٥٨٩ - ٥٩٨
غوث بن مر : ٣١٠ - ٣١١
غیاث‌الدین : رجوع شود به ملك غیاث‌الدین کرت
غیاث‌الدین محمد (وزیر) : ٤١٤

ف :

فارابی : رجوع شود به ابونصرفارابی
فارس دینوری : ٣٨٨
فاروق : رجوع شود به عمر بن خطاب
فاطمه بنت اسد : ١٤٩
فاطمهٔ بنت حمزة : ١٤٩
فاطمه بنت رسول‌الله : ١٤٩ - ١٦٤
فتح موصلی : ٥١٢
فخرالدین ابراهیم بن شهریارهمدانی : رجوع

شود به عراقی
فخرالدین اسعد گرگانی : ۱۱۱
فخررازی : ۳۱۴ - ۳۱۶ - ۳۴۰
فردوسی : ۳۲ - ۱۳۲ - ۳۲۸
فرعون : ۴۳۳ - ۴۳۴
فرفوریوس : رجوع شود به پرفیریوس
فرقه سنجی (ابویعقوب فرقد بن یعقوب) : ۵۱ - ۵۲ - ۳۴۲ - ۵۰۰
فروزانفر (بدیع الزمان استاددانشگاه تهران): ۱۰۹ - ۵۲۸ - ۵۳۸ - ۵۴۹ - ۵۶۰ - ۵۶۶ - ۵۶۷
فروغی (محمد علی ذکاء الملك) : ۱۵۴ - ۱۵۵ - ۱۵۶ - ۱۸۳ - ۲۷۲ - ۲۹۰
فرهاد : ۵۲۶
فصیح خوافی : ۴۰۳
فضالة بن عبید : ۲۹۹
فضل الرقاشی : ۳۵۵
فضیل بن عیاض : ۶۵ - ۲۵۴ - ۲۵۶ - ۳۶۷ - ۵۹۴
فلاطون : رجوع شود به افلاطون
فلوطین (پلوتن - پلوتینوس) : ۲۶ - ۳۷۱ - ۳۷۲ - ۳۷۸ - ۵۲۶ - ۵۵۰ - ۵۵۲ - ۵۵۳ - ۵۷۸
فن هامر (مستشرق آلمانی) : ۴۰۷
فون کرمر (فن کرمر مستشرق) : ۱۲۴
فیاض : (دکتر علی اکبر استاد دانشگاه تهران) : ۳۱۰
فیثاغورس - فیثاغورث : ۱۸۱ - ۳۰۵ - ۳۷۲
فیض کاشانی : رجوع شود به ملامحسن فیض
فیلون یهودی : ۳۷۲ - ۳۷۴ - ۳۷۸

ق :

قاآنی : ۱۲۰
قاضی ابوالطیب طبری : ۲۱۱ - ۲۱۲
قاضی عضدالدین: رجوع شود به عضدالدین ایجی
قتیبة بن مسلم باهلی : ۳۶۳
قراجری : ۴۰۹
قزوینی: (محمد بن عبدالوهاب قزوینی) : ۱۰۲ - ۱۰۷ - ۱۱۵ - ۱۲۰ - ۳۳۴
قشیری - رجوع شود به ابوالقاسم قشیری
قصاب : رجوع شود به محمد بن علی قصاب
قطب الدین حسین : ۸۹
قطب الدین حیدر زاوی : ۴۰۳
قفطی (صاحب تاریخ الحکما) : ۳۹۱
قونیوی (محمد) : ۱۷۱

ك :

کامیل فلاماریون : ۱۱
کاویانی (دکتر رضا) : ۳۹۱
کتانی : رجوع شود به ابوبکر کتانی
کسری (انوشیروان) : ۳۱۹ - ۳۲۰
کلاب : ۳۵۶
کلاباذی - کلابادی (ابوبکر بن ابی اسحق محمد بن ابراهیم بن یعقوب) : ۱۹۶ - ۳۰۳ - ۴۴۳
کلئبول (از حکمای سبعهٔ یونان) : ۳۰۵
کلیب الصیداوی : ۳۵۵ - ۳۵۶
کمال الدین اسمعیل : ۳۹۸
کمال الدین عبدالرزاق کاشانی : ۱۲۶ - ۴۲۱
کیخسرو : ۳۱۷ - ۳۱۸
کیوان قزوینی : ۴۹

گ :

گرگیاس (معلم سوفیستهای یونان) : ۳۹۱

گلدزیهر - گلد تسیهر (مستشرق : ۳۲۵ - ۳۲۸ - ۳۳۷ - ۳۴۲
گیب (انگلیسی صاحب اوقاف برای طبع کتب) : ۳۸۵

ل :

لبید : ۱۹۳ - ۱۹۴
لسان الغیب : رجوع شود به حافظ
لطفی (دکتر محمد حسن) ۳۹۱
لطفی (محمد لطفی مصری) : ۳۰۷
لیلی : ۵۲٦

م :

مارستانی : ۳۰
مارگارت اسمیت : ۳۸۵
ماسینیون (لوئی مستشرق فرانسوی) : ۳۰٦ - ۳۵۴ - ۳۵٦ - ۳۸۵
مالك بن انس (امام ابوعبدالله محمدبن انس اصبحی) : ۱۲۳ -۱۹۹ - ۲۱۱ - ۲۱۲ -۲۳۸
مالك بن دینار : ٦۵ - ۱۲۷ - ۱٦۲ - ۳۲۲ - ۳۲۷ - ۳۵۵ - ۳٦۱ - ۳٦٤ - ۵۰۰ - ۵۱۲
مانی : ۲۸۱
مبارزالدین محمد مظفری (امیر) : ٤۰۷ - ٤۰۸ - ٤۱۰ - ٤۱۱
متنبی : ۲۲۸
متی (انجیل نویس) : ۳۱۹ - ۳۲٦ - ۳۲۸
مجاهد (صاحب تفسیر) : ۱۸۷ - ۱۸۸ -۳۳۹
مجدالدین بغدادی (از بغدادك خوارزم) ٤۰۳ - ٤۱۳ - ٤۱۵
مجدالدین بند امیری : ٤۰۸
مجنون : ۵۲٦ - ۵۵٤
محاسبی : رجوع شود به حارث محاسبی
محدث کاشانی : ۲۰۰ - ۲۰۱
محقق ترمذی: رجوع شود به برهان الدین محقق
محقق تفتازانی : ۱۰
محقق طوسی : ۱۰
محمد (محمد بن عبدالله ص - پیغمبر - پیغامبر رسول - مصطفی - نبی) : ۸ - ۲۸ - ۳٤ - ۳۵ - ۵۰ - ۵٤ - ٦۱ - ٦۸ - ۷٦ - ۸۳ - ۸٤ - ۸۸ - ۹۳ - ۹٤ - ۹۷ - ۹۹ - ۱۰۰ - ۱۲۲ - ۱۲۳ - ۱۲٤ - ۱۲۷ - ۱۲۹ - ۱۳۵ - ۱۳۹ - ۱٤۰ - ۱٤۱ - ۱٤٤ - ۱٤٦ - ۱٤۷ - ۱٤۹ - ۱۵۰ - ۱۵۱ - ۱۵۲ - ۱٦٦ - ۱۷۳ - ۱۷۹ - ۱۸۸ - ۱۹۲ - ۱۹۳ - ۱۹٤ - ۲۱۰ - ۲۱٤ - ۲۱۵ - ۲۱٦ - ۲۱۷ - ۲۱۸ - ۲۱۹ - ۲۲۱ - ۲۲۲ - ۲۲۳ - ۲۲٤ - ۲۲۹ - ۲۳۰ - ۲۳۱ - ۲۳۲ - ۲۳۳ - ۲۳٤ - ۲۳۸ - ۲٤۰ - ۲٤۲ - ۲٤۳ - ۲٤٦ - ۲٤۸ - ۲۵۰ - ۲۵۱ - ۲۵۲ - ۲۵۳ - ۲۵٤ - ۲۵۵ - ۲۵٦ - ۲۵۸ - ۲٦۹ - ۲۸۳ - ۲۹٦ - ۲۹۷ - ۲۹۸ - ۲۹۹ - ۳۰۵ - ۳۱۰ - ۳۱۲ - ۳۱۳ - ۳۱٤ - ۳۱۵ - ۳۱٦ - ۳۱۸ - ۳۱۹ - ۳۲۰ - ۳۲۱ - ۳۲۲ - ۳۳۲ - ۳۳۳ - ۳۳۵ - ۳۳٦ - ۳۳۷ - ۳۳۹ - ۳٤۰ - ۳٤۱ - ۳٤٦ - ۳٤۷ - ۳٤۸ - ۳٤۹ - ۳۵۰ - ۳۵۲ - ۳۵۷ - ۳۵۹ - ۳٦۲ - ۳٦۳ - ۳٦٤ - ۳٦٦ - ۳۸٤ - ۳۸۸ - ۳۹۲ - ٤۱۵ - ٤۱٦ - ٤۲۷ - ٤۲۸ - ٤٤٦ - ٤۵۱ - ٤۵۳ - ٤۵٤ - ٤۵۸ - ٤۵۹ - ٤٦۲ - ٤۷٤ - ٤۷۸ - ٤۸۳ - ٤۹۸ - ٤۹۹ - ۵۰۰ - ۵۰٦ - ۵۰۹ - ۵۱۵ - ۵۲۷ - ۵۲۸ - ۵۳۳ - ۵۳٤ - ۵۳٦ - ۵۳۷ - ۵۳۸ - ۵۳۹ - ۵۷٦ - ۵۸٤ - ۵۸۹
محمدباقر (امام محمد باقرع) : ۵۳
محمدباقر سبزواری : ۲۰۳
محمدباقر ابوالفضل البلخی : ٤۲۵
محمد بن ابی عدی : ۱٤۰

محمدبن احمدبن محمد صوفی : ۱۸۳-۲۷۴
محمدبن ادریس الانباری : ۳۴۲
محمدبن اسحق : ۵۲ - ۳۴۲
محمدبن اسلم طوسی : ۳۵۲
محمدبن الحسن البغدادی : ۴۵۴
محمدبن بکر المرسانی : ۲۳۳
محمدبن جعفر بن محمدبن مطر : ۲۳۳
محمدبن حسین : ۳۱۴-۲۷۷
محمدبن خفیف : رجوع شود به ابوعبدالله محمدبن خفیف
محمدبن عبدالباقی بن احمد : ۳۴۲
محمدبن عبدالله الفراغانی (فرغانی ظ) : ۴۵۴
محمدبن عبدالوهاب قزوینی : رجوع شود به قزوینی
محمدبن عطیه مکی : ۳۵۷
محمدبن علی (امام ع) ۳۲۲
محمدبن علی : رجوع شود بحکیم ترمذی
محمدبن علی قصاب : ۲۶۲
محمدبن مخلد : ۳۴۲
محمدبن منور : ۱۰۰ - ۳۱۶
محمدبن واسع : ۲۶- ۳۲۷ - ۳۶۴ - ۳۶۵- ۵۰۰ - ۵۸۱
محمدبن هرون المقری : ۳۵
محمدبن یوسف الشامی : ۴۱۶
محمد رویم : رجوع شود به رویم
محمد زکریا : ۲۴
محمد شفیع (پرفسور) : ۴۱۳ - ۴۱۶- ۵۴۵
محمد علیان : رجوع شود به ابو جعفر محمد بن علی نسوی
محمد قاینی (امام محمد) : ۱۶۱
محمد لاهیجی : ۷۰ - ۱۲۱ - ۱۶۹- ۴۲۷ - ۴۲۸ - ۴۶۳ - ۴۸۷ - ۵۵۵
محمود غزنوی (سلطان) : ۳۹۴
محیی الدین ابوعبدالله محمدبن علی : رجوع شود به ابن عربی
مختاربن ابوعبیده ثقفی : ۳۶۳
مختاری غزنوی (عثمان) : ۱۳۳
مخیر: رجوع شود به حلاج (حسین بن منصور)
مدرج : ۳۳۹
مدرس رضوی (استاد دانشگاه تهران) : ۱۱۲-۵۶۰
مرتعش نیشابوری : ۲۸۸
مرتضوی (دکترمنوچهر) : ۵۶۷
مرتضی انصاری : ۸۷ - ۲۰۰- ۲۰۲ -۲۰۵- ۲۰۶
مرگولیوث (مستشرق انگلیسی) : ۳۲۶
مریم : ۴۹۷ - ۵۰۶
مستعصم (خلیفه) : ۴۰۲
مستکفی بالله (خلیفه) : ۳۳۰
مستملی بخاری (ابوابراهیم) : ۱- ۶۷-۷۷- ۸۰ - ۸۳- ۱۰۱- ۱۰۴- ۲۰۱- ۲۷۰- ۳۰۳ - ۳۲۰ - ۳۷۰ - ۴۴۴ - ۵۳۰ - ۵۳۱ - ۵۶۰ - ۵۷۰ - ۵۷۸ - ۵۸۵ - ۵۹۰
مسروق بن اجدع : ۱۶۵
مسعود سعد سلمان : ۱۰۲
مسعود شاه : رجوع شود به امیر جلال الدین مسعود شاه
مسعودی (صاحب مروج الذهب) : ۲۷۳-۳۷۲
مسلم (صاحب صحیح) : ۲۳۱- ۵۲۵
مسلم بن یسار : ۵۰۰
مسلم مغربی : ۵۱۵ - ۵۱۶
مسیح - مسیحا (ایضاً رجوع شود به عیسی بن مریم) : ۳۱۸ - ۳۳۳ - ۳۳۴ - ۳۴۱ - ۴۹۷

مشکور (دکتر محمد جواد) : ۳۶
مصطفی (ص) : رجوع شود به محمد بن عبدالله
مصطلم : رجوع شود به حلاج (حسین بن منصور)
مصعب بن زبیر : ۳۶۳
مطرف بن عبدالله : ۵۰۰
مظفرالدین کوکبوری (ملک) : ۴۱۶
مظفر نوقانی (خواجه امام) : ۴۳۶
معاذ بن جبل : ۱۹۳
معاویة : ۲۱۲
معاویة بن ابی‌سفیان : ۱۴۷-۱۶۳-۳۶۳
معتصم خلیفه : ۲۴-۳۷۱
معروف کرخی (ابومحفوظ) : ۵۱-۵۲-۵۳-۳۲۳-۳۳۰
معزی : ۱۰۲-۱۱۲
معمر : ۱۴۰
معین (دکتر محمد استاد دانشگاه تهران) : ۳۸-۴۲۹
مغیرة : ۳۶۱
مغیرة بن شعبه : ۲۱۲
مقداد بن عبدالله بن حکیم السیوری : ۳۲۱
مقدسی : ۸۲
مقریزی (تقی‌الدین احمد بن علی بن عبدالقادر بن محمد) : ۸۲-۸۴-۸۸-۹۱-۹۲-۴۹۳
مقنع (هاشم یا هشام بن حکیم) : ۳۶۹
ملاصدای شیرازی (صدرالمتألهین) : ۱۱
ملاعلی قوشچی : ۱۰
ملامحسن فیض کاشانی : ۲۰۰-۲۰۳-۲۰۵
ملامحمد باقر سبزواری : ۲۰۰-۲۰۳
ملک (حاج حسین) : ۵۲۸
ملک اشرف چوپانی : ۴۰۹-۴۱۰-۴۴۱
ملک‌الشعراء بهار : رجوع شود به بهار
ملک غیاث‌الدین کرت : ۴۰۸
ملک غیاث‌الدین کیخسرو اینجو : ۴۰۹
ممشاد دنیوری : ۲۱۴-۲۶۲-۳۹۰
منصور بن عبدالله الاصبهانی : ۲۶۶-۴۵۴
منصور بن عمار : ۳۵۵
منوچهری دامغانی : ۱۰۲
منیژه : ۳۲
مودود (امیر مودود فرزند سلطان مسعود غزنوی) : ۱۱۳
موسی بن عمران (ع) : ۱۲۴-۱۴۹-۲۶۶-۳۱۹-۳۲۵-۳۳۲-۳۳۳-۳۴۱-۳۵۹-۳۷۸-۴۳۳-۴۳۴-۴۶۹-۴۹۷-۴۹۸-۵۳۸-۵۷۱
مولانا امام زاده : رجوع شود به رکن‌الدین امام زاده
مولانا رومی : رجوع شود به مولوی
مولوی (مولانا جلال‌الدین محمد بلخی - رومی) : ۳-۱۲-۱۵-۲۷-۳۵-۶۳-۶۵-۷۱-۱۶۷-۱۷۲-۱۷۶-۱۷۷-۱۸۰-۱۸۴-۱۹۸-۳۰۰-۳۰۱-۳۰۲-۳۴۵-۳۷۴-۴۰۰-۴۰۳-۴۰۴-۴۰۵-۴۱۲-۴۱۳-۴۱۴-۴۲۶-۴۳۳-۴۳۷-۴۳۸-۴۵۸-۴۷۴-۴۷۸-۴۸۳-۴۹۵-۵۰۵-۵۱۱-۵۲۰-۵۲۱-۵۲۳-۵۲۵-۵۳۲-۵۴۲-۵۵۵-۵۵۸-۵۶۰-۵۶۱-۵۶۴-۵۶۶-۵۷۳-۵۸۰-۵۹۲-۵۹۳
میزون (ازحکمای سبعهٔ یونان) : ۳۰۵

ن :

نابغهٔ ذبیانی : ۲۲۳
ناصرخسرو قبادیانی : ۱۱۳
نافع : ۲۵۴
نایب‌الصدر شیرازی : ۱۳۱-۳۸۵

نبی : رجوع شود به محمد (ص)
نجم‌الدین دایه: رجوع شود به نجم‌الدین رازی
نجم‌الدین رازی (ابوبکر محمد بن شاهاور- اسدی رازی ملقب به دایه) : ۳۱ - ۴۰۳ - ۴۰۴ - ۵۲۸
نجم‌الدین کبری (ابوالجناب احمد بن عمر خیوقی خوارزمی) :۱۸۵-۴۰۳ - ۴۱۷
نجید (ابوعمرو اسماعیل بن نجید بن احمد سلمی نیشابوری) : ۶۰- ۶۵- ۲۵۹- ۲۸۸- ۲۸۹
نخعی : ۲۵۰
نسطوریوس : ۳۷۵
نصرآبادی(علی) : ۴۱
نصرة‌الدین احمد بن یوسف شاه : ۳۵۳
نقشبند بخاری : رجوع شود به بهاء الدین نقشبند
نعیمان : ۵۳۹
نعیم بن المجمر : ۳۱۳
نلدکه (مستشرق آلمانی) : ۳۰۶
نمرود : ۵۷۳
نوح (پیغمبر) : ۳۴۱ - ۳۵۶
نوح (نام عیار نیشابوری) : ۱۲۸
نوری (ابوالحسین احمد بن محمد نوری) : ۵۷ - ۶۵- ۱۶۲ -۱۷۷- ۲۷۵- ۲۷۸- ۲۹۹- ۳۵۶ - ۳۵۸ - ۳۶۰- ۳۸۶ - ۳۸۷- ۴۵۷- ۴۷۱ - ۴۷۲- ۴۷۳ - ۵۱۶ - ۵۴۳ - ۶۰۴
نوشتکین (احمدعلی) : ۱۱۳
نیکلسن (مستشرق انگلیسی) : ۱۵ - ۶۳ - ۶۴ - ۳۰۰ - ۳۰۱ - ۳۰۶ - ۴۲۶ - ۴۵۸ - ۴۸۴ - ۴۹۵ - ۵۲۷- ۵۳۲
نیکولاس (نام تعمیدی الجایتو) : ۱۱۵

و :

واسطی : ۵۷ - ۷۵
وامق :۵۲۶
وجیهی (احمد بن علی الکرجی یا کرخی) : ۲۷۷
وحید دستگردی : ۴۱۸
ولید بن یزید بن عبدالملک : ۲۷۹

هـ :

هارون : ۱۲۴
هارون بن معروف : ۳۴۲
هاشم الاوقص : ۳۵۶
هبل (نام بت) : ۳۹۷
هجویری (ابوالحسن علی بن عثمان هجویری جلابی غزنوی) : ۲ -۳ - ۱۸ - ۲۳ - ۲۴ -۶۳- ۷۵ - ۷۶ - ۷۹ - ۸۵ -۹۳ - ۱۰۴ - ۱۲۷ - ۱۲۸ - ۱۳۴ - ۱۳۷ - ۱۳۸ - ۱۳۹ - ۱۴۲ - ۱۵۰ - ۱۵۲ - ۱۶۰ - ۱۷۲ - ۱۸۷ - ۲۶۳ - ۲۷۵ - ۲۸۱ - ۳۰۴ - ۳۳۶ - ۳۸۵ - ۳۸۶ - ۳۸۸ - ۳۹۲ - ۳۹۵ - ۴۲۵ - ۴۲۹ - ۴۴۶ - ۴۵۴ - ۴۶۵ - ۴۶۷ - ۴۷۳ - ۵۰۲ - ۵۲۸ - ۵۴۳ - ۵۵۶ - ۵۶۸ - ۵۷۹ - ۵۸۷ - ۵۹۰ - ۵۹۵
هرم بن حیان : ۱۲۷ - ۱۶۵ - ۳۲۲ - ۵۰۰
هشام بن عروة : ۲۳۳
هلاکو : ۴۰۲
همائی (جلال‌الدین استاد دانشگاه تهران) : ۵ - ۵۱ - ۸۲ - ۱۰۹ - ۱۱۰ - ۱۹۸ - ۲۰۴ - ۳۰۶ - ۳۰۸ - ۳۲۳ - ۳۲۴ - ۴۳۵ - ۴۴۱ - ۴۶۱ - ۵۱۶
همام‌الدین محمود : ۴۱۰
همینة بنت خلف : ۱۲۳
هندوشاه (ابن سنجر بن عبدالله الصاحبی- الکیرانی) : ۳۵۳

ی :

یاغی باستی : ۴۰

یافعی (عبدالله یافعی یمنی) : ۴۲۱
یاقوت (صاحب معجم البلدان) : ۳۲۹-۳۶۶
یحیی (پیغمبر) : ۳۱۹ - ۳۳۲
یحیی بن ثابت بن بندار: ۳۴۲
یحیی بن رضای علوی : ۱۸۳
یحیی بن معاذ رازی (شیخ المشایخ) : ۱۳۴-۱۶۴-۲۱۳-۲۶۱-۲۸۹-۴۵۴-۴۵۶-۵۶۸
یزدگرد : ۱۳۲
یزید السقاء (ابوخالد) : ۳۴۲
یزید بن ولید : ۲۵۴
یعقوب (پیغمبر) : ۴۸ - ۳۵۱ - ۵۴۷ - ۵۵۶
یعقوب اقطع : ۲۲
یعقوب شاه : رجوع شود به امیر یعقوب شاه
یعقوب کندی : ۳۷۲
یوسف (فرزند یعقوب پیغمبر) : ۳۳ - ۴۸ - ۳۵۱ - ۴۶۸ - ۴۹۲ - ۵۲۶ - ۵۵۶
یوسف اسباط : ۷۴
یوسف بن الحسین رازی : ۲۷-۲۷۸-۳۹۰
یونس : ۳۸۴
یونس بن عبدالاعلی : ۲۴۸

فهرست اعلام جغرافیایی

آ ـ الف :

آذبایجان ـ آذربایگان: ۱۱۶-۱۲۹-۲۷۵-
۳۳۴ ـ ۴۰۹
آسیا: ـ ۳۷۶
آسیای صغیر: ۴۰۷ ـ ۴۱۲ ـ ۴۲۲
آمل : ۵۱۴
ابله : ۲۷۴
ابیورد : ۸۵
ادس: ۳۷۵
اذخر (موضعی درمکه): ۲۲۳
اربل : ۴۱۶
اردبیل: ۴۱۷
ارمنستان: ۴۰۷
اروپا : ۳۷۶
اسکندریه : ۳۵۴ ـ ۳۷۱ ـ ۳۷۲ ـ ۳۷۵
اصفهان ـ صفاهان: ۸۳ ـ ۸۹ـ ۱۱۱ -۱۱۳-
۲۷۶ ـ ۴۰۷ ـ ۴۱۱ ـ ۴۴۰
افریقا: ۳۲۶
اورال : ۴۰۶
اورشلیم : ۳۲۶
اورفه : ۳۷۵
اهواز: ۲۲ ـ ۵۴۵
ایران : ۱۱۶ ـ ۱۳۲ ـ ۲۹۴ ـ ۳۲۹ ـ ۳۷۵-
۴۰۶ ـ ۴۱۲ ـ ۴۱۶ ـ ۴۳۹ ـ ۴۴۰ ـ ۵۲۴-
۵۴۹ .

ب :

باب الطاق (بغداد): ۲۵
باغ نو (محله‌یی درشیراز): ۴۱۰
بخارا: ۸۹ ـ ۱۱۵ ـ ۲۷۳ ـ ۴۰۲
بدخشان: ۱۱۳
بسطام ـ بستام : ۴۴۶ ـ ۵۶۳
بصره: ۲۲ ـ ۵۲ ـ ۸۷ ـ ۸۸ـ ۱۰۸ـ ۱۹۹-
۲۶۲ ـ ۲۷۴ ـ ۲۷۵ ـ ۳۲۴ ـ ۳۴۲ـ ۳۵۵-
۳۵۶ ـ ۳۶۴ ـ ۳۶۶ ـ ۳۷۸ ـ ۳۸۵.
بغداد: ۲۱ ـ ۲۲ ـ ۲۴ ـ ۲۵ ـ ۵۲ ـ ۱۱۱
۱۸۴ ـ ۲۶۲ ـ ۲۷۸ ـ ۲۷۹ـ ۳۳۱ ـ ۳۳۲
۳۵۴ ـ ۳۵۶ ـ ۳۸۵ ـ ۳۹۰ ـ ۳۹۲ـ ۴۰۶-
۴۰۷ ـ ۴۱۳ ـ ۴۱۵ ـ ۴۱۶ ـ ۴۲۳ـ ۵۷۵-
۶۰۳
بغدادك (خوارزم): ۴۰۳
بلخ: ۴۲۹
بیت المقدس: ۱۵۱
بیروت : ۳۳۴
بیزانس : ۱۵۱ ـ ۳۷۵
بیضاء (فارس):۲۱
بین النهرین: ۳۵۵ ـ ۳۷۵

پ :

پیروز (حدس زده‌اند که پروان است بر سرراه
بلخ بغزنین): ۱۱۳

ت :

تاشکند: ۴۹۰
تبریز : ۴۶۲ ـ ۵۶۷ ـ ۶۰۳
تربت حیدری: ۴۰۳
تستر (شوشتر امروز) : ۲۲ ـ ۵۱۲ ـ ۵۴۵
تونس : ۴۱۶
تهران: ۵ ـ ۱۵۳ ـ ۳۱۵ ـ ۳۳۱ ـ ۳۴۱ ـ

۳۵۱ - ۳۶۱ - ۳۷۲ - ۵۲۳ - ۵۶۰

ث :

ثعلبه (عربستان) : ۳۲۹
ثنیات‌الوداع (قریب مدینة): ۲۳۰ - ۲۵۱

ج :

جده : ۲۱۴ - ۵۱۰
جزیرةالعرب: ۱۵۱
جلیل (موضعی درمکه): ۲۲۳
جندی شاپور: ۳۷۵
جوی مولیان (نزدیك بخارا): ۲۷۳
جیحون (رود): ۳۹۰ - ۴۰۳ - ۵۱۰ - ۵۶۵

چ :

چین: ۳۲

ح :

حجاز: ۲۲ - ۲۰۱ - ۲۱۲ - ۲۴۸
حبشه: ۱۲۲ - ۱۲۳
حراء (کوه): ۲۳۸
حران: ۳۷۵
حضرت عبدالعظیم (شهرری): ۸۵
حیره (عرب‌نشین): ۳۳۰
حیره (وابسته به‌نیشابور) ۱۲۸

خ :

خراسان: ۲۲ - ۲۴ - ۱۱۱ - ۱۱۵ - ۲۸۸-
۳۳۴ - ۳۵۵ - ۴۰۳ - ۴۰۷ - ۵۸۷
خلم (نزدیك بلخ) : ۱۱۳
خوارزم: ۱۹ - ۸۹ - ۴۰۳
خوزستان : ۲۳ - ۲۴
خیبر : ۲۲۳

د :

دجله: ۲۱ - ۱۱۷ - ۲۷۴ - ۳۹۰
درب مسجدنو (محله‌یی درشیراز) : ۴۱۰
دماوند (ولایت): ۵۷۵
دمشق: ۱۶۳ - ۲۷۴
دمیاط (مصر): ۴۹۲ - ۴۹۳
دهستان: ۱۱۳
دهلی: ۴۱۶
دیاربکر: ۴۰۷ - ۴۱۰
دیرالعذاری (نزدیك سرمن‌رای): ۳۲۹

ر :

ردان (دهی نزدیك نسا): ۸۸
رملهٔ شام: ۸۷
روم: ۲۸۱-۳۳۰-۴۰۶-۴۰۷-۴۱۱-۴۲۳
رها (نام دیگر شهرادس یا اورفه): ۳۷۵
ری: ۲۷۸-۲۷۹-۲۸۹

ز :

زابلستان: ۳۳
زاوه: ۴۰۳
زعقل (بالائی نزدیك میهنه سرراه‌مرو):۸۵
زمزم: ۱۱۳ - ۲۲۷

س :

سبا: ۴۹۷
سبزوار: ۴۰۷
سجستان - سیستان: ۲۲-۳۳۴
سرمن‌رای: ۳۲۹
سلطانیه: ۴۰۹
سمرقند: ۸۲-۴۱۷
سوریه: ۳۲۶-۳۷۵

ش :

شام: ۸۸-۲۷٤-۲۸۸-۳۱٤-۳٤۹-۳۷٥
شامة (کوهی مشرف به مکه): ۲۲۳
شبستر: ٤۲۸
شیراز: ٤۰۹

ص :

صور (ازمضافات شام): ۲۸۸

ط :

طفیل (کوهی نزدیك مکه): ۲۲۳
طوس: ۱۳۷-٥۱۲

ع :

عبادان (آبادان امروز): ۱۰۷
عراق: ۳۲٦-۳٤۹-۳٥٥-۳۸٥-٤۰۹
عراق عرب: ٤۰۷
عراقین: ۳۳٤
عربستان: ۳٥٥
عرفات: ۳۱۱
عرفه: ۳۱۰

ف :

فارس: ۲۱-۲٤-۱۰۸-٤۰۷-٤۰۹-٤۱۹
فرات (رود): ۸٥-۱٥۲-۳۹۰
فرانسه: ۲۹٤

ق :

قاهره: ۹۱-۳۳۰
قاین: ۱٦۱
قسطنطنیه: ۳۷٥
قلعه سفیدشولستان: ٤۰۹
قلمسان: ٤۱٦
قم: ۸٥
قونیه: ٤۰٥
قهستان: ۱۱۷
قیروان: ۳۹۲

ک :

کابلستان: ۳۳
کاظمین: ۳۹۲
کرمان: ۱۱٥-۳۳٤-٤۰۷-٤۱۱
کرخ (محله‌یی در بغداد): ۳۹۲
کعبه: ۲۲۷-۲۸۳-۳۱۰-۳۱۱-۳٤٥-۳۷۹
۳۹۷
کوثر (در بهشت): ٥٥٥
کوفه: ۱۱۹-۲۱۲-۳۱۱-۳۲٤-۳٥٤

گ :

گرگان: ٤۰۷

ل :

لاهور: ٥٤٥
لبنان: ۳۷۱
لکهنو: ٤٦۲-٤۸۲
لندن: ۱۲٤-۳۱۷-۳۷٦-۳۸٥
لیدن: ۳۹٤

م :

مازندران: ٤۰۷
ماوراءالنهر: ۲۰-۲۲-۲۲۰
مجنه (قریب مکه): ۲۲۳
مدینة ۸۳-۱۹۹-۲۱۲-۲۲۲-۲۲۳-۲۳۰
۲٤۸-۲٥۱-۳۱٤-۳٤٦-۳٦۳
مرو: ۸٥
مروالرود: ۱۳۸
مزدلفه: ۳۱۱
مشهد: ۱٥٥

مصر: ٨٩-٩٠-٩١-١٥٦-١٩٢-١٩٩-٢٥٧-٢٦٢-٢٧٣-٢٧٦-٢٩٠-٢٩٩-٣٠٧-٣١٤-٣٥٦-٣٥٧-٣٧٢-٣٧٥-٣٧٦-٣٩١-٤٠١-٤٩٢-٤٩٣-٤٩٥-٥٠٣-٥١٠-٥٥٥-٥٨٢-٦٠٢
مغولستان: ٤٠٦
مکه: ٢٢-٢٣-١١٨-٢١٢-٢٢٣-٢٧٣-٢٨٨-٣١٠-٣٤٠-٣٦٣-٣٦٦-٤٩١-٥٠٧
منی: ٢٣١-٣١٠-٣١١
موصل: ١٠٨-٤١٦
مولتان: ٤٠٤-٤٠٥
مهنه-میهنه: ٨٥-٨٨-١١٧-١٣٤-١٣٨-٣١٦-٣٤٨-٥١٤

ن:

نسا: ٨٨
نصیبین: ٣٧٥
نطنز: ٨٣
نهروان: ٣٦٣
نیشابور-نشابور: ٨٦-٩٢-١٢٨-١٤٦-٢٨٩-٣٥١-٣٥٢-٤٩٢-٥١٤-٥١٥
نیل (رود): ٣٣٠

و:

واسط: ٢١-٣٩٢

ه:

هرات: ٤٠٧-٤٠٨
هرمز-هرموز: ١١٥-٤١٠
همدان: ٤٩٣
هند-هندوستان: ٢٢-٣٧٧-٤٠١-٤٠٤-٤٠٥-٤١٢-٤٢٢-٤٩٣

ی:

یزد: ٤٠٧
یمن: ٢٧٣
یونان: ١٨١-٣٠٥-٣٧١-٣٧٨-٣٩٧
بیسمه (دهی نزدیك نسا): ٨٨-٣٤٧

«کتابی که دور از مؤلف بچاپ رسد اغلاط جزئی بسیار دارد ولی آنچه در این جدول بنظر میرسد فقط خطاهای مهم است»

جدول خطا و صواب

صفحه	سطر	غلط	صحیح
۷	آخر	ضل من یشاء	یضل من یشاء
۱۰	۱۷	باستفاد	باستناد
۴۸	۹	نگردد	نگرد
۵۵	۶	زلات	دلالت
۵۶	۹	دولت	دوست
۵۶	آخر	الاسلام	للاسلام
۶۰	۱۷	ابوحفض	ابوحفص
۶۳	۶	دیدارجای	دیدار
۶۳	۱۶	ذوالفنون	ذوالنون
۹۰	۱۳	خانه‌های	نمازهای
۱۱۲	۸	چون معانی	چون سلك معانی
۱۱۳	۱	نوشتگین آخر	نوشتگین
۱۱۶	۱۳	تی بیه	تی بید
۱۲۲	۱۶	مجله	جمله
۱۲۹	۷	پیش کرد	پیش کرده
۱۳۹	آخر	یفسل	یغسل
۱۵۵	۹	الجلائی	الجلابی
۱۶۱	۱۱	زنان	آنان
۱۶۶	۱	انفیاء	اتقیاء
۱۷۶	۹	عشق بر کوه صفا	عشق تا هفتم سما
۱۹۳	۵	یقتفی	یقتضی
۱۹۳	۸	لجرته	لحبرته
۱۹۶ـ۳۰۳	۳-۱ پاورقی	کلابازی	کلابادی
۱۹۸	۳	زندگانیست	زندگانست
۲۲۵	آخر	عالم	مالم
۲۲۸	۲۱	نواختی	نواختن
۲۳۳	۴ پاورقی	عنه‌ها	عندها

صفحه	سطر	غلط	صحیح
٢٣٥	پاورقی	خیرا	خیر
٢٥٢	٢ پاورقی	یصربان	یضربان
٢٥٥	١٧	بذلالت	بدلالت
٢٦٧	٧	باران	یاران
٢٧١	١	بود	نبود
٢٧٩	٣ پاورقی	ابی‌الحسن	ابی‌الحسین
٢٩٥	١٥	مجهذ وبانه	مجذوبانه
٢٩٧	١ پاورقی	یوقنوون	یوقنون
٢٩٨	٩	بند	بنه
٣٠٥	١٣	پیلاسوما	پیلاسوفا
٣٠٥	١ پاورقی	Lesaeptsages	Les sept sages
٣٠٦	٥	یتحذ	یتحد
٣٠٧	١	سوفطائی	سوفسطائی
٣٠٧	١٠	هلاجتزاء	فلاجتزاء
٣٠٧	١١	للادمیتین	الادمیین
٣٠٧	١٦	یقتل	یقال
٣٠٩	١٥	صور	سور
٣٠٩	١٩	صرف	صوف
٣١٠	١٤	قنحلوا	فتخلوا
٣١٠	١٧	الغوث‌بن مرفا	غوث‌بن‌مر
٣١١	٢	مزدلغة	مزدلفة
٣١١	٥	طابخد	طابخة
٣١٢	٦	لایبغی	لایبقی
٣١٢	٧	صفته	صفة
٣١٣	١٣	فبینت	فبنیت
٣١٣	١٨	حصرنا	حضرنا
٣١٤	٥	لایستطعون	لایستطیعون
٣١٤	١٠ و ١٤	سرته	سریة
٣١٤	٣ پاورقی	مسافرت	سافرت
٣١٤	٤ پاورقی	اصلی	اصلح

صفحه	سطر	غلط	صحیح
٥٣٨	٣ پاورقی	یبلش	یبطش
٥٤١	٩	حبیه	حبه
٥٤٨	٧	آنکه	آنانکه
٥٥٦	٤	بکارفته	بکارنرفته
٥٦١	١٤	آن جهانرا	این جهانرا
٥٦٦	٨	تا	یا
٥٧٣	١٨	عنب	غب
٥٧٤	٦	بمراجعهٔ	بمراجعة
٥٧٥	١٦	نیست	نیت
٥٧٦	٨	صنیع	ضیع
٥٧٦	١٤	بترتیب	بتربیت
٥٧٦	٢٠	ممنون	نمودن
٥٧٧	١	اصفا	اصغا
٥٧٧	٢	صبح	چه
٥٧٧	٤	مبلغ	منع
٥٨٠	٣ پاورقی	ابن یتیمه	ابن تیمیه
٥٨٦	٥	قمار	قهار
٥٨٦	٤ و ٥	بدرجه	مدرجه
٥٨٨	٢ پاورقی	ج ٥	ج ٤
٥٨٨	٤ پاورقی	اواسط	اوسط
٥٨٩	٩	اصطناه	اصطفاه
٥٩٠	١٦	ارادات	ارادت
٥٩١	٦	للهحزان	للاحزان
٥٩٩	١٥	تزوق	تذوق

اغلاط مقدمه

صفحه	سطر	غلط	صحیح
پنج	۱۲	قاعدهٔ مصطلحات	مصطلحات
پنج	۱۳	ومعمول	وقاعدهٔ معمول
سیزده	۱۷	پاکدامین	باکدامین
چهارده	۱٤	جهال	جمال
پانزده	۲۱	درماتدگی	درماندگی
هفده	۱۵	زند	زدند
بیست و پنج	۸	بمراد	بمدد

K UNIVERSITY LIB.
Acc No. 97784
Date 11.12.72

DATE LABE

B 4/4/66	19 4/66		

Call No.......354 S433G *Date*..........................

Account No.......[illegible]

J. & K. UNIVERSITY LIBRARY

This book should be returned on or before the last stamped above. An overdue charges of 6 nP. will be levied for each day. The book is kept beyond that day.

30/4/62

Date..........

Call No..........

Account No..........

J. & K. UNIVERSITY LIBRARY

This book should be returned on or before the last stam
An overdue charges of 6 nP. will be levied for each day.
kept beyond that day.

DATE LABEL

B 4/4/66	19 4/66		

Call No.........354 S433G

Account No......[illegible] *Date*..............................

J. & K. UNIVERSITY LIBRARY

This book should be returned on or before the last stamped above. An overdue charges of 6 nP. will be levied for each day. The book is kept beyond that day.

30/4/62

Date..........

Call No..........

Account No..........

J. & K. UNIVERSITY LIBRARY

This book should be returned on or before the last stam
An overdue charges of 6 nP. will be levied for each day.
kept beyond that day.